Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich=gemeinverständlicher Darstellungen

J. Rehmke

Die Seele des Menschen

Vierte völlig umgearbeitete Auflage



Verlag von B. G. Teubner in Leipzig

Die Sammlung

„Aus Natur und Geisteswelt"

verdankt ihr Entstehen dem Wunsche, an der Erfüllung einer bedeutsamen sozialen Aufgabe mitzuwirken. Sie soll an ihrem Teil der unserer Kultur aus der Scheidung in Kasten drohenden Gefahr begegnen helfen, soll dem Gelehrten es ermöglichen, sich an weitere Kreise zu wenden, und dem materiell arbeitenden Menschen Gelegenheit bieten, mit den geistigen Errungenschaften in Fühlung zu bleiben. Der Gefahr, der Halbbildung zu dienen, begegnet sie, indem sie nicht in der Vorführung einer Fülle von Lehrstoff und Lehrsätzen oder etwa gar unerwiesenen Hypothesen ihre Aufgabe sucht, sondern darin, dem Leser Verständnis dafür zu vermitteln, wie die moderne Wissenschaft es erreicht hat, über wichtige Fragen von allgemeinstem Interesse Licht zu verbreiten, und ihn dadurch zu einem selbständigen Urteil über den Grad der Zuverlässigkeit jener Antworten zu befähigen.

Es ist gewiß durchaus unmöglich und unnötig, daß alle Welt sich mit geschichtlichen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Studien befasse. Es kommt nur darauf an, daß jeder an einem Punkte die Freiheit und Selbständigkeit des geistigen Lebens gewinnt. In diesem Sinne bieten die einzelnen, in sich abgeschlossenen Schriften eine Einführung in die einzelnen Gebiete in voller Anschaulichkeit und lebendiger Frische.

In den Dienst dieser mit der Sammlung verfolgten Aufgaben haben sich denn auch in dankenswertester Weise von Anfang an die besten Namen gestellt. Andererseits hat dem der Erfolg entsprochen, so daß viele der Bändchen bereits in neuen Auflagen vorliegen. Damit sie stets auf die Höhe der Forschung gebracht werden können, sind die Bändchen nicht, wie die anderer Sammlungen, stereotypiert, sondern werden — was freilich die Aufwendungen sehr wesentlich erhöht — bei jeder Auflage durchaus neu bearbeitet und völlig neu gesetzt.

So sind denn die schmucken, gehaltvollen Bände durchaus geeignet, die Freude am Buche zu wecken und daran zu gewöhnen, einen kleinen Betrag, den man für Erfüllung körperlicher Bedürfnisse nicht anzusehen pflegt, auch für die Befriedigung geistiger anzuwenden. Durch den billigen Preis ermöglichen sie es tatsächlich jedem, auch dem wenig Begüterten, sich eine kleine Bibliothek zu schaffen, die das für ihn Wertvollste „Aus Natur und Geisteswelt" vereinigt.

Die meist reich illustrierten Bändchen sind
…äuflich
… gebunden M. 1.25

… G. Teubner

Philosophie.

…hilosophie. Von Prof. Dr. R. Richter. 3. Aufl. von Dr. M. Brahm. (Bd. 155.)

Die Philosophie. Einführung in die Wissenschaft, ihr Wesen und ihre Probleme. Von Realschuldir. H. Richert. 2. Aufl. (Bd. 186.)

Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie. Von Prof. Dr. J. Cohn. 2. Aufl. Mit 6 Bildn. (Bd. 176.)

Griechische Weltanschauung. Von Privatdoz. Dr. M. Wundt. (Bd. 329.)

Entstehung der Welt und der Erde. Von Prof. Dr. B. Weinstein. 2. Aufl. (Bd. 223.)

Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit. Von weil. Prof. Dr. L. Busse. 5. Aufl., herausgeg. von Prof. Dr. R. Falckenberg. (Bd. 56.)

Rousseau. Von Prof. Dr. P. Hensel. 2. Aufl. Mit 1 Bildn. (Bd. 180.)

Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung. Von Prof. Dr. O. Külpe. 3. Aufl. Mit 1 Bildn. (Bd. 146.)

Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. Von Realschuldirektor H. Richert. 2. Aufl. Mit 1 Bildn. (Bd. 81.)

Herbarts Lehren und Leben. Von Pastor O. Flügel. Mit 1 Bildn. (Bd. 164.)

Herbert Spencer. Von Dr. K. Schwarze. Mit 1 Bildn. (Bd. 245.)

Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen. Von Prof. Dr. O. Külpe. 5. Aufl. (Bd. 41.)

Aesthetik. Von Dr. R. Hamann. (Bd. 345.)

Prinzipien der Ethik. Von E. Wentscher. (Bd. 397.)

Aufgaben und Ziele des Menschenlebens. Von Dr. J. Unold. 3. Aufl. (Bd. 12.)

Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart. Von weil. Prof. Dr. O. Kirn. 2. Aufl. (Bd. 177.)

Das Problem der Willensfreiheit. Von Prof. Dr. G. F. Lipps. (Bd. 383.)

Die Seele des Menschen. Von Prof. Dr. J. Rehmke. 4. Aufl. (Bd. 36.)

Die Mechanik des Geisteslebens. Von Prof. Dr. M. Verworn. 2. Aufl. Mit 18 Fig. (Bd. 200.)

Psychologie des Kindes. Von Prof. Dr. R. Gaupp. 3. Aufl. Mit 18 Abb. (Bd. 213.)

Hypnotismus und Suggestion. Von Dr. E. Trömner. (Bd. 199.)

Sprachkunde. Literaturgeschichte.

Die Sprachstämme des Erdkreises. Von weil. Prof. Dr. F. N. Finck. (Bd. 267.)

Die Haupttypen des menschlichen Sprachbaues. Von weil. Prof. Dr. F. N. Finck. (Bd. 268.)

Wie wir sprechen. Von Dr. E. Richter. (Bd. 354.)

Rhetorik. Richtlinien für die Kunst des Sprechens. Von Dr. E. Geißler. (Bd. 310.)

Die deutschen Personennamen. Von Direkt. A. Bähnisch. (Bd. 296.)

Germanische Mythologie. Von Prof. Dr. J. v. Negelein. (Bd. 95.)

Die deutsche Volkssage. Von Dr. O. Böckel. (Bd. 262.)

Das deutsche Volkslied. Über Wesen und Werden des deutschen Volksgesanges. Von Dr. J. W. Bruinier. 4. Aufl. (Bd. 7.)

Minnesang. Von Dr. J. W. Bruinier. (Bd. 404.)

Geschichte der deutschen Lyrik seit Claudius. Von Dr. H. Spiero. (Bd. 254.)

Das Drama. Von Dr. B. Busse. Mit Abb. 2 Bde. (auch in 1 Bd. geb.)
Bd. I: Von der Antike zum französischen Klassizismus. (Bd. 287.)
Bd. II: Von Versailles bis Weimar. (Bd. 288.)

Shakespeare und seine Zeit. Von Prof. Dr. E. Sieper. Mit 3 Taf. und 3 Textb. 2. Aufl. (Bd. 185.)

Lessing. Von Dr. Ch. Schrempf. (Bd. 403.)

Schiller. Von Prof. Dr. Th. Ziegler. Mit Bildnis Schillers. 2. Aufl. (Bd. 74.)

Das deutsche Drama des 19. Jahrhunderts. In seiner Entwicklung dargestellt von Prof. Dr. G. Witkowski. 4. Aufl. Mit 1 Bildnis Hebbels. (Bd. 51.)

Friedrich Hebbel. Von Prof. Dr. O. Walzel. Mit 1 Bildnis Hebbels. (Bd. 240.)

Henrik Ibsen, Björnstjerne Björnson und ihre Zeitgenossen. Von weil. Prof. Dr. B. Kahle. 2. Aufl. Mit 7 Bildn. (Bd. 193.)

Gerhart Hauptmann. Von Prof. Dr. E. Sulger-Gebing. Mit 1 Bildnis Gerhart Hauptmanns. (Bd. 283.)

Deutsche Romantik. Von Prof. Dr. O. Walzel. 2. Aufl. (Bd. 232.)

Geschichte der deutschen Frauendichtung seit 1800. Von Dr. H. Spiero. (Bd. 300.)

Der französische Roman und die Novelle. Von O. Flake. (Bd. 377.)

Die französische Prosa (ausschl. des Romans). Von Prof. Dr. A. Becker. 2 Bde. (Bd. 438, 439, auch in 1 Bd. geb.)

Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen
36. Bändchen

Die Seele des Menschen

Von
Johannes Rehmke
o. ö. Professor der Philosophie
zu Greifswald

Vierte, völlig umgearbeitete Auflage



Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1913

Vorwort zur vierten Auflage.

Die Scheu vor der dichtenden Metaphysik und das Bemühen, der Erfahrung die Ehre zu geben, ist ein berechtigter Zug unserer Zeit. Nur darf er nicht, wie es häufig geschehen ist, dazu verleiten, allgemeinen Fragen aus dem Wege zu gehen, die in Wahrheit auch von den Erfahrungstatsachen angeregt sind und auch aus ihnen allein ihre Antwort finden können. Von solchen vielfach verkannten und beiseite geschobenen Fragen ist in der Psychologie die wichtigste die Frage nach der Seele selbst. Aber je weniger man von ihr in neuester Zeit auch hat wissen wollen, desto mehr drängt sie selber sich trotz alledem auf und ordert Antwort. Man wird niemals vom Seelenleben volle Erkenntnis gewinnen, wenn man nicht zuvor das Seelenwesen klar erfaßt hat, und der Untersuchung des Seelenlebens fehlt der sichere Grund, solange die Frage, was überhaupt Seele sei, unbeantwortet geblieben ist. Dieses Büchlein handelt von dem Seelenwesen und dem Seelenleben, es mag zugleich für mein „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie" (2. Aufl. 1905) den guten Dienst der Einführung leisten.

Was hier dargeboten wird, ist den Tatsachen der Erfahrung entnommen, die jedem in seinem Selbstbewußtsein zu Gebote stehen. Ich habe einzig diese Tatsachen reden lassen und auch mit Wissen keine ungehört gelassen. Jeder möge dies nachprüfen, aber nicht aus Büchern und Überlieferung, sondern aus den Tatsachen der eigenen Erfahrung.

Greifswald, im April 1913.

Prof. Dr. **Johannes Rehmke.**

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Daß zu dem, was wir „Mensch" nennen, Seele gehört, hat noch niemand in Frage gestellt, geschweige denn geleugnet. Nur darüber, was „Seele des Menschen" sei, war und ist noch jetzt Streit. Wenn auch hier und da die Äußerung fällt „es gibt keine Seele", so hat diese Absage doch immer nur einer besonderen Behauptung über die Seele des Menschen, der man zugleich eine andere als die „richtige" entgegenzusetzen hat, gegolten, niemals der Seele überhaupt.

Gar Vieles ist uns als „Seelisches", als zur „Seele des Menschen" Gehöriges bekannt: das Wahrnehmen und Vorstellen, das Fühlen und Denken, das Wollen und Wünschen usf.: und wir, die wir wahrnehmen, vorstellen, fühlen usw., nennen uns selber darum seelische Wesen oder Seelen.

Was man so „Seele" heißt, das ist seit langem schon Gegenstand einer besonderen Wissenschaft, der Seelenlehre (Psychologie), die vor allem dahin zielt, Erkenntnis des Seelenlebens und insbesondere des menschlichen Seelenlebens zu gewinnen. Um aber dieses Ziel zu erreichen, ja, um auch nur des richtigen Weges zu ihm sicher zu sein, hat die Psychologie ein unabweisliches Interesse daran, zunächst darüber klar zu werden, was unter „Seele" überhaupt zu verstehen sei. Denn hiermit erst wird der sichere Boden der Wissenschaft „Psychologie" bereitet, die uns das mannigfaltige Seelische klarlegen und die Gesetze des Seelenlebens aufzeigen soll.

Es gibt freilich so manche Psychologen, die dieser für die Psychologie grundlegenden Erörterung meinen entraten zu können, ja sie sogar um der „Wissenschaftlichkeit" der Psychologie willen mit voller Absicht von sich weisen. Sie sind in einem zwiefachen Irrtum gefangen. Fragen, die über Gegebenes Aufklärung fordern, müssen unter allen Umständen als wissenschaftliche anerkannt werden, und daß die Frage, was Seele des Menschen sei, auf Gegebenes geht, wird niemand bestreiten. Daß ferner aber die Beantwortung dieser Frage das Grundlegende in der Psychologie sei und eben deshalb gerade um der „Wissenschaftlichkeit" der Psychologie willen unumgänglich in jeder Psychologie voranstehen müsse, bestätigen unfreiwillig jene Psychologen selber, die ihrer entbehren zu können meinen. Von all den Darstellungen einer Psycho-

logie, besonders von den neuzeitlichen, die ihren Eingang nicht mit jener allgemeinen Frage belasten wollen, läßt sich keine einzige aufweisen, die nicht von Anfang an doch eine bestimmte Meinung über das, was Seele überhaupt sei, als stillen spiritus rector und Leitgedanken für ihre Erörterung des Seelenlebens schweigend mit sich führte.

I. Das Seelenwesen.

1. Das Einzelwesen und die Bestimmtheit.

Was immer in der Erfahrung sich uns bietet — wir bezeichnen dies kurz als „Gegebenes" —, was immer also in dem Gegebenen überhaupt sich findet, ist entweder als Einziges oder als Allgemeines anzusprechen. Wir verstehen aber unter „Einzigem" (Unikum) das nur einmalig Gegebene, also auch nur einmal in der Erfahrungswelt Bestehende, und unter „Allgemeinem" das mehrmalig Gegebene, also auch wohl mehrmals in der Erfahrungswelt Anzutreffende.

Zu dem Einzigen im Gegebenen ist u. a. alles zu rechnen, was wir Einzelwesen (Individuum) nennen, und zum Allgemeinen u. a. alles, was wir Bestimmtheit eines Einzelwesens nennen, wie z. B. das Rund einer Kugel, die Länge eines Stabes. Daß jedes Einzelwesen Einziges d. h. nur einmalig Gegebenes sei, wird jeder sich am raschesten am eigenen Wesen klar machen, wenn anders er sich selbst, wie anzunehmen ist, für ein Einzelwesen hält. Es gibt darum nicht ein Einzelwesen, das einem anderen „völlig" gleich wäre; was wir „völlige Gleichheit" zweier Einzelwesen, z. B. Kugeln oder Ringe, zu nennen pflegen, schließt trotzdem irgend welche Verschiedenheit nicht aus, sondern vielmehr notwendig mit ein, denn „zwei" Kugeln, die sich durch sich selbst garnicht unterschieden, wären gar nicht Verschiedenes, sondern ein und dasselbe, wären also nicht zwei, sondern eine Kugel (s. S. 4 ff.).

Dieses nur einmalige Gegebensein (nicht mehrmals in der Erfahrung zu finden) läßt sich von keiner Bestimmtheit eines Einzelwesens jemals behaupten; eine jede, welche es auch immer sei, kann auch anderem Einzelwesen zukommen oder an ihm sich finden, sei es zu gleicher Zeit, sei es in späterer Zeit, außer jenem ersten Einzelwesen. Darum eben heißt das Gegebene, das eine Bestimmtheit von Einzelwesen ist, in Anbetracht aller Einzelwesen, denen sie gemein ist, mit Fug und Recht ein Allgemeines.

Ein Federhalter und ein Tintenfaß, ein Knopf und eine Hose, ein Baum und ein Tisch sind Einzelwesen und darum Einziges. Eine

Gestalt und eine Größe und eine Bewegung sind Bestimmtheiten von Einzelwesen und darum Allgemeines.

Ich habe diese wenigen Bemerkungen vorausgeschickt, weil sie von richtunggebender Bedeutung für unsere Untersuchung, was „Seele" sei, sein werden, und sehe mich auch, da es sich darum handeln muß, ob die Seele des Menschen Einzelwesen oder Bestimmtheit eines Einzelwesens sei, genötigt, diese Erörterung über Einzelwesen und Bestimmtheit zunächst noch weiterzuführen.

Wenn wir von zweierlei im Gegebenen überhaupt als von dem Einzelwesen und der Bestimmtheit reden, so ist diese Unterscheidung nicht etwa so aufzufassen, als ob Einzelwesen und Bestimmtheit im Gegebenen außer- und nebeneinander beständen. Vielmehr steht fest, daß sich Allgemeines und darum im besonderen auch das, was wir Bestimmtheit des Einzelwesens nennen, überhaupt nicht findet, es sei denn zu einem Einzelwesen gehörig, und nicht minder steht fest, daß es kein Einzelwesen gibt, es habe denn Allgemeines als seine Bestimmtheiten aufzuweisen.

Wir finden aber in der großen Mannigfaltigkeit des Gegebenen, das sowohl Einziges als auch Allgemeines und im besonderen sowohl Einzelwesen als auch Bestimmtheit bietet, nichts, das nicht „*Besonderes*" d. h. von anderem *Unterschiedenes* wäre. So ist denn jedes Einzelwesen ein *besonderes* Einziges, jede Bestimmtheit ein *besonderes* Allgemeines.

Wir haben also in der bunten Mannigfaltigkeit unserer Erfahrungswelt überhaupt gar nichts, das nicht „Besonderes" wäre; diese Bestimmung „*Besonderes* sein" kommt mit demselben Recht sowohl jedem Einzelwesen, als auch jeder Bestimmtheit zu, obwohl jenes doch Einziges, dieses doch Allgemeines ist. Die Tatsache, daß jedes Gegebene ein Besonderes ist, streitet darum auch nicht mit unserer ersten grundlegenden Unterscheidung „*Einziges und Allgemeines*" im Gegebenen überhaupt, da sie auf *Einzelwesen* sowie auf *Bestimmtheit des Einzelwesens* schlechtweg zutrifft.

Ein zweiter bedeutungsvoller Unterschied zwischen Einzelwesen und Bestimmtheit zeigt sich darin, daß alles Einzelwesen *Veränderliches*, alle Bestimmtheit dagegen *Unveränderliches* ist.

Gegen den Satz, daß das Gegebene, das wir „Bestimmtheit" nennen, Unveränderliches ist, also selbst keine Veränderung erfährt, mag sich wohl anfänglich der Widerspruch regen. Sind wir es doch gewohnt, zu sagen, daß die Größe oder die Gestalt eines Dinges sich verändert habe; pflegen wir doch von einer Bewegung, die sich beschleunigt oder

verlangsamt habe, zu reden; und das, was hier Veränderung erfahren haben soll, bedeutet selbst doch nicht Einzelwesen, sondern zweifellos Bestimmtheit von Einzelwesen! Prüfen wir die Sache, so wird bald offenbar, daß solche Reden im Grunde nur ein verkürzter Ausdruck sind für die Tatsache, daß ein Einzelwesen, dessen Bestimmtheit eine Größe (Gestalt, Bewegung) ist, sich „in der Größe" verändert d. h. nachher eine andere Größe als vorher zu seiner Bestimmtheit hat. Niemals jedoch findet sich, daß eine Bestimmtheit selber Veränderung erfahren hat.

Wenn es also heißt, die Gestalt oder die Bewegung des Dinges habe eine Veränderung erfahren, so lese ich niemals etwas anderes von den Tatsachen ab, als daß ein Ding, das vorher eine besondere Gestalt (rund) oder eine besondere Bewegung (langsam) zu seiner Bestimmtheit hatte, jetzt eine andere Gestalt (eckig) oder eine andere Bewegung (schnell) als Bestimmtheit aufweist. Nicht ist es der Fall, daß sich „rund" in „eckig" oder daß sich „langsam" in „schnell" verändert hätte, denn „rund" oder „langsam" waren früher und sind jetzt nicht mehr an dem Dinge zu finden. Das aber, was sich verändert, muß beide Bestimmtheiten, die hier in Frage kommen, rund und eckig, oder langsam und schnell als zu ihm Gehöriges beanspruchen. Heißt es also, die Gestalt oder die Bewegung des Dinges habe sich verändert, so ist dies so zu verstehen: das Ding hat sich in der Gestalt oder in der Bewegung verändert. Das Veränderliche also ist allemal nur das Einzelwesen, niemals etwa dessen Bestimmtheit, die an sich selber Unveränderliches ist und ihrerseits nur mit anderer Bestimmtheit am Einzelwesen wechselt.

Wir haben diese Behauptung aber noch in zwei Punkten sicher zu stellen. Der erste betrifft den sich leicht einschleichenden Irrtum, der das „Unveränderliche" mit dem „Unvergänglichen" oder „Ewigen" zusammenwirft. Unvergänglich oder ewig nennen wir ein Gegebenes, das durch alle Zeit an oder als Einzelwesen sich findet, also in keiner Weltzeit fehlt. Daß es Unvergängliches gibt, läßt sich nicht dadurch entscheiden, daß irgendwann Unveränderliches festgestellt wird in der Wirklichkeit. Denn auch Veränderliches, auch Einzelwesen kann als Unvergängliches erfunden werden. Und gibt es Unveränderliches, das Unvergängliches wäre, so muß auch Veränderliches d. h. Einzelwesen, das Unvergängliches ist, bestehen. Wissen wir doch, daß es keine Bestimmtheit, kein Allgemeines überhaupt gibt, daß nicht an Einzelwesen sich fände.

Ob es „unvergängliche" Bestimmtheit gibt, hängt also davon ab, ob unvergängliches Einzelwesen besteht. So viel aber ist sicher, daß eine unvergängliche Bestimmtheit immer nur allgemeinster Art sein könnte;

was nun schon an den zweiten Punkt, den wir hier zu erörtern haben, rührt.

Das Besondere, das wir die Bestimmtheiten nennen, weist untereinander mannigfache logische Beziehungen auf, von denen für unseren Zweck vor allem die der Über- und Nebenordnung in Betracht kommen. Die übergeordnete Bestimmtheit ist die allgemeinere gegenüber den ihr untergeordneten, und diese, die weniger allgemeinen, unterscheiden sich nur in ihrer Besonderheit voneinander, während die „übergeordnete“ Bestimmtheit das allen „untergeordneten“ Gemeinsame ist. Die gemeinsame Bestimmtheit können wir daher im Blick auf die ihr untergeordneten Bestimmtheiten in einem besonderen Sinne deren Allgemeines heißen. So ist die Bestimmtheit „Gestalt schlechtweg“ das gemeinsame Allgemeine der Bestimmtheiten „rund“, „oval“, „eckig“ usf., ebenso die Bestimmtheit „Bewegung schlechtweg“ das Allgemeine der Bestimmtheiten „langsam“, „schnell“ usf.; ferner die Bestimmtheit „Örtlichkeit des Dinges in aufeinanderfolgenden Zeiten“ das Allgemeine der Bestimmtheiten „Bewegung und Ruhe“ d. i. „verschiedene Örtlichkeit des Dinges in aufeinanderfolgenden Zeiten und dieselbe Örtlichkeit des Dinges in aufeinanderfolgenden Zeiten“.

Jede Veränderung in der Welt weist auf ein Einzelwesen, das sich verändert hat und zwar in Ansehung der Besonderheit einer Bestimmtheit nachher „anders“ ist als vorher. Dabei stellen wir fest, daß die besondere Veränderung, die eingetreten ist, in allen Fällen nach der Bestimmtheit, die das gemeinsame Allgemeine der beiden in dem Einzelwesen aufeinanderfolgende Bestimmtheiten ist, benannt wird. War ein Ding rund, das jetzt eckig ist, so sprechen wir von seiner Gestaltveränderung: die Besonderheit in der Gestalt des Dinges ist jetzt eine andere als früher, das Ding, das früher die Bestimmtheit „rund“ aufwies, hat jetzt die Bestimmtheit „eckig“; die Bestimmtheit „Gestalt schlechtweg“, dieses dem „rund“ und dem „eckig“ gemeinsame Allgemeine, aber hat das Ding nachher wie vorher, sie ist also nicht „anders“ geworden, wie aus dem üblichen Satze „die Gestalt hat sich verändert“ herausgelesen werden könnte. Nur das Ding hat sich verändert, ist „anders“ geworden, da es nachher eine andere Gestaltsbesonderheit aufweist, also eckig und nicht mehr, wie vorher, rund ist.

Bewegt sich ein Ding jetzt schnell, das sich früher langsam bewegte, so sprechen wir folgerichtig von Bewegungsveränderung des Dinges, weil es jetzt eine andere Bewegungsbesonderheit aufweist, als früher, also in der Besonderheit seiner Bewegung anders ist. Ruht dagegen jetzt ein Ding, das sich früher bewegte, so haben wir selbst-

verständlich nicht eine Bewegungsveränderung des Dinges, sondern seine Veränderung in der zu aufeinanderfolgenden Zeiten ihm zukommenden Örtlichkeit zu verzeichnen. Vorher war seine Örtlichkeit in aufeinanderfolgenden Zeiten eine verschiedene, nachher ist sie in aufeinanderfolgenden Zeiten ein und dieselbe.

Die Tatsachen unserer Erfahrung lehren also einstimmig, daß nur Einzelwesen Veränderung erfahren, daß niemals Bestimmtheiten sich verändern und Veränderung immer nur Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten im Einzelwesen bedeutet, nach deren gemeinsamem Allgemeinen die Veränderung des Einzelwesens dann in jedem besonderen Falle benannt wird.

Steht dieser Satz „Jede Veränderung ist Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten" fest, so ist klar, daß das Einzelwesen nur in Ansehung solcher Bestimmtheit ein Veränderliches sein kann, die ein gemeinsames Allgemeines mehrerer Bestimmtheiten bedeutet. Gäbe es z. B. nur „Gestalt schlechtweg" oder nur „Bewegung schlechtweg", also nicht besondere Gestalten oder besondere Bewegungen, so würde eine Gestalt- oder Bewegungsveränderung von einem Einzelwesen nimmer zu verzeichnen sein.

Es ergiebt sich ferner aus dem „Satz der Veränderung", daß ein Einzelwesen nur solche Bestimmtheit verliert, die sich anderen logisch nebengeordnet erweist, die also mit anderen gemeinsam einer allgemeineren Bestimmtheit logisch untergeordnet ist. Unter dieser Voraussetzung allein ist ein Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten im Einzelwesen möglich. So kann ein Einzelwesen seine Bestimmtheit „kurz" oder „rund" oder „langsam" nur verlieren, weil es andere Bestimmtheit, z. B. „lang" oder „eckig" oder „schnell", gibt, die jenen logisch nebengeordnet sind d. h. mit ihnen eine allgemeinere Bestimmtheit des Dinges, „Größe oder Gestalt oder Bewegung schlechtweg", gemein haben.

Was dagegen eine unverlierbare Bestimmtheit des Einzelwesens ist, kann nicht einer Bestimmtheit als „ihrem" Allgemeinen logisch untergeordnet sein. Eben deshalb sind z. B. Größe schlechtweg und Gestalt schlechtweg unverlierbare Bestimmtheiten des Dinges; denn Größe und Gestalt schlechtweg stehen und fallen erst mit dem Dinge selber, und dieses kann sie nicht verlieren. Solche unverlierbare Bestimmtheit des Einzelwesens wollen wir „letztes Allgemeines" nennen.

Welche Bestimmtheiten eines Einzelwesens nun letztes Allgemeines sind, läßt sich nur aus den Tatsachen der Erfahrung feststellen. Von jeder Bestimmtheit aber, die dem Einzelwesen verloren geht, können

wir mit Sicherheit behaupten, daß sie nicht letztes Allgemeines ist, und zugleich auch, daß, weil sie verloren gegangen ist, an ihre Stelle eine andere Bestimmtheit getreten sein muß, die mit jener eine allgemeinere Bestimmtheit des Dinges gemein hat.

Gegen diese letzte Behauptung mögen anfangs wiederum Bedenken aufkommen, wenn man an der überlieferten Meinung festhält, es wäre auch möglich, daß das Einzelwesen eine Bestimmtheit verliere, ohne daß für sie überhaupt eine ihr logisch nebengeordnete, also in „ihrem" Allgemeinen gleiche Bestimmtheit eintrete, sondern daß die Stelle leer bleibe und nur der Mangel der früheren Bestimmtheit zu verzeichnen sei, also der bloße Verlust der Bestimmtheit die Veränderung des Einzelwesens bedeute. Ich gestehe, nicht zu wissen, auf welche Erfahrungstatsachen diese Meinung sich gründen könnte; meines Wissen war noch niemals an Stelle einer verlorenen Bestimmtheit irgendwelchen Einzelwesens nur der Mangel dieser Bestimmtheit zu verzeichnen. Alle Fälle von Veränderung zeigten vielmehr einen Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten des Einzelwesens. Somit werden wir, bis ein gegenteiliger Fall nachgewiesen ist, bei unserem „Satz der Veränderung" verharren: Das Einzelwesen tauscht in jeder Veränderung eine Bestimmtheitsbesonderheit gegen eine andere aus. Hierin, aber freilich auch in nichts anderem mehr, besteht in jedem Falle die Veränderung.

Auch ein Ding, das sich bisher bewegte und jetzt nicht mehr bewegt, hat nicht etwa nur den Verlust der Bestimmtheit „Bewegung" zu verzeichnen, sondern auch eine andere Bestimmtheit eingetauscht. Die tatsächlich eingetretene „Ruhe" des Dinges bedeutet durchaus nicht nur den Mangel „Nichtbewegung", sondern auch das Tatsächliche, daß das Ding nunmehr in aufeinanderfolgenden Augenblicken ein und dieselbe Örtlichkeit aufweist. Außer dem Verlust der Bestimmtheit „Bewegung" ist in der Tat auch der Gewinn der Bestimmtheit „Ruhe" für das Ding zu verzeichnen. Auch dieser Fall von Veränderung also bestätigt unsere Behauptung, daß einem Einzelwesen keine Bestimmtheit verloren geht, wenn diese nicht zugleich durch eine andere ihr logisch nebengeordnete Bestimmtheit ersetzt wird.

Fassen wir das bisher Erörterte, das wir der „Philosophie als Grundwissenschaft"[1]) entnehmen, zusammen, so sagen wir: Im Gegebenen zeigt sich Einzelwesen und Bestimmtheit; Einzelwesen ist Einziges (Unikum),

---

1) S. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft, Frankfurt a. M. 1910, S. 35 ff., 171 ff.

Bestimmtheit aber Allgemeines. Einzelwesen ist Veränderliches, Bestimmtheit dagegen Unveränderliches. Es gibt verlierbare und unverlierbare Bestimmtheit des Einzelwesens; unverlierbar oder „letztes Allgemeines" ist solche Bestimmtheit, die selber nicht wiederum eine Besonderung einer anderen (allgemeineren) Bestimmtheit des Einzelwesens ist. Veränderlich ist das Einzelwesen nur in solcher Bestimmtheit, die das gemeinsame Allgemeine mehrerer Bestimmtheiten ist, und Veränderung selbst bedeutet den Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten des Einzelwesens. Jede Veränderung endlich wird nach der allgemeineren Bestimmtheit benannt, deren zwei Besonderheiten den Verlust und den Gewinn in der Veränderung darstellen.

In manchen Fällen der Veränderung eines Dinges (z. B. von „leichtgekrümmt" zu „starkgekrümmt", von „langsam" zu „schnell") ist eine Bestimmtheit, nämlich „Krümmung oder Bewegung schlechtweg", indem diese hier das gemeinsame Allgemeine der „leichten und starken Krümmung", der „langsamen und schnellen Bewegung" ausmacht, selbstverständlich nicht verloren gegangen, die in anderen Fällen einer Dingveränderung (z. B. von „gekrümmt" zu „gerade", von „Bewegung" zu „Ruhe") als „Krümmung oder Bewegung schlechtweg" das Verlorengegangene bildet. Der scheinbare Widerspruch, daß dieselbe Bestimmtheit bei Veränderung des Dinges das eine Mal nicht verloren geht, das andere Mal verloren geht, löst sich durch den Hinweis, daß die Bestimmtheit in der zweiten Veränderung nicht das gemeinsame Allgemeine, wie in der ersten (leichtgekrümmt — starkgekrümmt, langsam — schnell), sondern vielmehr selbst die eine Bestimmtheit bedeutet, die von einer anderen abgelöst wird (Krümmung — Geradheit, Bewegung — Ruhe). In dem ersten Falle haben wir Krümmungsveränderung oder Bewegungsveränderung des Dinges, im zweiten aber Gestaltveränderung oder jene Veränderung, in der das gemeinsame Allgemeine der aufeinanderfolgenden Bestimmtheiten „Örtlichkeit in aufeinanderfolgenden Augenblicken" heißt. Es kann also nicht stören, daß in dem einen Falle von Veränderung Krümmung oder Bewegung schlechtweg verharrt, während diese in dem anderen Falle verloren geht. Ist das letzte der Fall, so wird daraus nur ersichtlich, daß Bestimmtheiten, wie Krümmung und Bewegung schlechtweg, nicht zu den schlechthin unverlierbaren eines Dinges gehören, also nicht letztes Allgemeines sind.

Aber noch eine andere Erwägung über Einzelwesen und Bestimmtheit haben wir der Grundwissenschaft zu entnehmen. Die Tatsachen unserer Erfahrung lehren, sowohl bei den Einzelwesen als auch bei den Bestimmtheiten zwischen einfachen und zusammengesetzten zu unterschei-

den. Einfach sind die Bestimmtheiten, die überhaupt keiner Zergliederung mehr sich fügen, mit anderen Worten, letztes Allgemeines sind; einfache Bestimmtheiten werden also nur die unverlierbaren Bestimmtheiten der Einzelwesen sein, wie z. B. Größe und Gestalt und Örtlichkeit schlechtweg. Zusammengesetzte sind dagegen alle Bestimmtheiten, die wir nicht als letztes Allgemeines ansprechen können, indem sie sich dem zergliedernden Denken als eine aus „Allgemeinem" und einer „Besonderheit" bestehende Einheit erweisen, wie z. B. „runde Gestalt" oder „schnelle Bewegung", die eine die Einheit von dem Allgemeinen „Gestalt schlechtweg" und einer Gestaltsbesonderheit, die andere die Einheit von dem Allgemeinen „Bewegung schlechtweg" und einer Bewegungsbesonderheit.

Einfache Bestimmtheit ist also die unzerlegbare, dagegen zusammengesetzte Bestimmtheit die in Allgemeines und eine Besonderheit zerlegbare Bestimmtheit des Einzelwesens.

Etwas anders steht es beim Einzelwesen. Es gibt kein schlechthin unzerlegbares Einzelwesen; schlechthin unzerlegbar sind nur jene unverlierbaren Bestimmtheiten, jenes letzte Allgemeine im Einzelwesen. Jedes Einzelwesen erweist sich dagegen jeden Augenblick als Einheit von mehreren Bestimmtheiten und daher eben als in mehrere Bestimmtheiten zerlegbares Gegebenes. Nichtsdestoweniger unterscheiden wir auch zwischen einfachen und zusammengesetzten Einzelwesen, indem uns „einfaches" Einzelwesen heißt, was nicht wieder in Einzelwesen zerlegbar ist, das also nicht selbst noch aus Einzelwesen zusammengesetzt ist. Einfaches Einzelwesen ist demnach z. B. ein nicht wieder aus Dingen bestehendes Ding, das aber als Einzelwesen selbstverständlich doch jederzeit sich als Einheit von mehreren Bestimmtheiten darstellt, und dem zergliedernden Denken in jedem seiner Augenblickeinheiten die drei Bestimmtheiten der Größe, Gestalt und Örtlichkeit zeigt.

Das einfache, also nicht wieder aus Einzelwesen bestehende Einzelwesen gilt aber mit vollem Rechte als unvergängliches Einzelwesen, das zusammengesetzte hingegen, das eben aus mehreren Einzelwesen besteht, als vergängliches Einzelwesen.

2. Die Seele als Veränderliches.

Daß in der Tat etwas, das weder Körper (Ding) noch Körperbestimmtheit (Dingbestimmtheit) ist, in unserer Erfahrung anzutreffen sei, wird in heutiger Zeit vor dem wissenschaftlichen Gerichtsstand nicht mehr bestritten. Solches Gegebene ist das, was wir Seele nennen.

Die Geschichte der Wissenschaft zeigt aber, daß die Meinungen über das Seelenwesen d. h. über das, was Seele eigentlich sei, vielfach aus-

einandergegangen sind. Wir können die verschiedenen Meinungen in folgende vier Gruppen zusammenfassen:

1. Seele ist ein Einzelwesen und zwar ein besonderer Körper (Ding) im Leibe.
2. Seele ist ein Einzelwesen und zwar ein geistiges Einzelwesen im Leibe.
3. Seele ist eine Gruppe geistiger Bestimmtheiten eines Einzelwesens (Mensch), dessen Leib eine Gruppe körperlicher Bestimmtheiten bedeutet.
4. Seele ist eine besondere Gruppe von Bestimmtheiten oder „Funktionen“ des Leibes.

Wir nennen die erste und älteste Fassung des Seelenwesens die altmaterialistische, die zweite die spiritualistische, die dritte die monistische und die vierte die neumaterialistische.

Die materialistische Auffassung von der Seele zeigt sich, obgleich sie wissenschaftlich längst verurteilt ist, heute in der Gesellschaft vielleicht noch stärker vertreten als früher, und zwar in beiden Formen, deren eine eben „Seele“ für ein körperliches Einzelwesen, für ein besonderes Ding hält und vor allem bei den „Ungebildeten“ umgeht, während die andere, der die Seele besondere Bestimmtheiten des Leibes, insbesondere des Gehirns bedeutet, von den „Gebildeten“ gepflegt wird. So mag es sich rechtfertigen, daß wir auf die zweite noch mit einigen Worten eingehen.

Zu dem, was diese Materialisten als Leibesbestimmtheiten „Seele“ ansprechen, gehört zweifellos Empfinden und Fühlen; es bedeutet ihnen aber überhaupt „Seele“ besondere Gehirnbestimmtheiten gegenüber anderen Gehirnbestimmtheiten, wie z. B. Gestalt und Größe schlechtweg. Diese letzten sind, wie ohne weiteres klar ist, unverlierbare Bestimmtheiten des Gehirns; sie können weder die eine von der anderen „abgeleitet“, noch zusammen auf eine dritte Gehirnbestimmtheit als die gemeinsame „allgemeinere“ bezogen werden, sind also letztes Allgemeines. Daß Empfinden und Fühlen Bestimmtheiten sind, wird nun auch von unseren Materialisten zugestanden. Geschieht dies, so muß aber auch eingeräumt werden, daß Empfinden und Fühlen unverlierbare Bestimmtheiten sind, denn auch sie sind weder die eine von der anderen „abzuleiten“, noch auch zusammen auf eine dritte „allgemeinere“ zu beziehen. Daß die gemeinsame allgemeinere Bestimmtheit für Empfinden und Fühlen nicht eine der bekannten Gehirnbestimmtheiten, wie Gestalt und Größe, sein kann, werden auch alle zugestehen. Da man aber Empfinden und Fühlen als besondere Bestimmtheiten kennt, so wird vielleicht der Materialist triumphierend auf „Seele“ als die gesuchte allgemeinere Gehirnbestimmtheit hinweisen. Bald jedoch wird er

doch die Schwierigkeit merken, dem Worte „Seele" eine Bestimmtheit, die das gemeinsame Allgemeine für Empfinden und Fühlen wäre, zu finden. Und wenn ihm dies selbst gelingen sollte, wie will er sich mit der Tatsache abfinden, daß Empfinden und Fühlen, die ihm dann als zwei verschiedene Besonderungen der angeblichen allgemeineren Bestimmtheit „Seele" gelten müssen, zu gleicher Zeit an demselben Einzelwesen „Gehirn" auftreten! In der Dingwelt finden wir sonst doch überall bestätigt, daß von Besonderungen einer allgemeineren Bestimmtheit, z. B. von rund und eckig, den Besonderungen der Gestalt, immer nur eine zurzeit, nicht beide zugleich einem Einzelwesen zukommen. Indessen möchte sich unser Materialist wohl damit herausreden, daß er auf das Gehirn als zusammengesetztes Ding sich beruft, so daß ihm bei gleichzeitig bestehendem Empfinden und Fühlen das Empfinden als besondere Bestimmtheit eines Gehirnteils, und das Fühlen als besondere Bestimmtheit eines anderen Gehirnteils gilt, ohne dabei aufgeben zu müssen, daß beides, das Empfinden und das Fühlen, Besonderungen derselben angeblichen allgemeineren Bestimmtheit „Seele" seien.

Immerhin würde dies nur ein Ausweichen vor unserem Einwande, nicht aber dessen Beseitigung bedeuten. Denn, wenn wir überhaupt zwei Bestimmtheiten als die Besonderungen einer allgemeineren Bestimmtheit eines Einzelwesens kennen, so besteht für dieses Einzelwesen die Möglichkeit, jene Veränderung zu erfahren, die in dem Wechsel der zwei Besonderheiten zu der allgemeineren Bestimmtheit besteht. Für unseren Materialisten hieße dies also, behaupten müssen, das Gehirn könne eine Veränderung in der „Seele", als einer angeblichen „allgemeineren" Bestimmtheit des Gehirns, erfahren in dem Sinne, daß an Stelle eines Empfindens ein Fühlen oder an Stelle eines Fühlens ein Empfinden trete. Niemand aber wird eine derartige Behauptung wagen.

Doch selbst wenn wir unser Bedenken fallen lassen könnten — was in der Tat nicht möglich ist —, so bliebe die Schwierigkeit doch ungehoben, in dem Wort „Seele" die angeblich allgemeinere Bestimmtheit für Empfinden und Fühlen zu finden. Was sollten wir als solche Bestimmtheit „Seele" verstehen? Etwa „Bewußtsein" in dem Sinne, daß Empfinden und Fühlen bewußte Gehirnbestimmtheiten genannt würden?

Dies scheint vielleicht manchem zunächst eine annehmbare Lösung zu sein: „Bewußtsein" die allgemeinere Bestimmtheit der Bestimmtheiten Empfinden und Fühlen, „Bewußtsein" also das gemeinsame „Allgemeine", durch das sich die angeblichen besonderen Gehirnbestimmtheiten, Empfinden und Fühlen, als angebliche Bewußtseinsbesonderungen, z. B. von den Gehirnbestimmtheiten der Größe und Gestalt abhöben.

Unsere Bedenken gegen diese Lösung, in der „Bewußtsein" für eine Bestimmtheit geht, wollen wir an dieser Stelle noch zurückhalten und nur zusehen, ob sich die materialistische Meinung, „Seele" sei solche „allgemeinere" Bestimmtheit unseres Leibes, im besonderen unseres Gehirns, mit den Tatsachen unserer Erfahrung in Einklang bringen lasse.

Wäre Seele eine Bestimmtheit, so könnte sie nur, das wird auch unser Materialist einräumen, ein letztes Allgemeines sein; denn auch der Materialist sieht in „Seele" etwas, das etwas ganz Eigenartiges gegenüber dem (sonstigen) Leiblichen darstellt. Letztes Allgemeines aber ist dem Einzelwesen unverlierbar.

Der Materialist müßte demnach Seele für eine unverlierbare Bestimmtheit des Gehirns ausgeben. Seele ließe sich dann ein „wesentliches Merkmal" des Gehirns nennen; denn was man wesentliches Merkmal des Einzelwesens heißt, deckt sich hier mit „unverlierbarer Bestimmtheit". Wesentliche Merkmale sind eben solche, ohne die das Einzelwesen nicht gedacht werden kann. Nun aber läßt sich der menschliche Leib oder das menschliche Gehirn sehr wohl ohne „Seele", nicht aber ohne Größe oder Gestalt, diese zweifellos wesentlichen Merkmale des Körpers überhaupt, denken. Schon diese Überlegung wird uns also davor bewahren, der Meinung Gehör zu schenken, der die Seele für eine letzte allgemeine Bestimmtheit des menschlichen Leibes oder Gehirns gilt.

Überdies kennzeichnet alle körperliche Bestimmtheit, daß sie (sinnlich) wahrnehmbar oder doch als „Raumgegebenes" vorstellbar ist; aber was wir „Seele" nennen, bleibt dem (sinnlichen) Wahrnehmen unzugänglich und ist auch nicht als Raumgegebenes vorstellbar. Es ist auch allseitig heute schon zugestanden, „Seele" sei weder sichtbar noch hörbar, noch tastbar, noch schmeckbar, noch riechbar, sei überhaupt nicht Körperliches. Wird dann aber das Unkörperliche „Seele" trotz alledem noch für eine Bestimmtheit des Leibes ausgegeben, so ist man bei dem Widerspruch angelangt, der unkörperliche Bestimmtheit von einem Körper aussagt.

Eine andere Auffassung, die halbmaterialistische, die zwar „Seele" als Unkörperliches und darum auch folgerichtig nicht als Körperbestimmtheit ausgibt, aber doch Wirkung oder „Funktion" des Gehirns sein läßt, wird uns später beschäftigen.

Wir stehen jetzt zunächst auf der gesicherten Behauptung, daß „Seele", dieses unzweifelhaft dem „Menschen" Zugehörige, Unkörperliches oder, wie man gerne sagt, Immaterielles ist. Von hier aus wollen wir nun die Frage erörtern, ob „Seele" Einzelwesen oder Bestimmtheit sei.

Ist das erste der Fall, so muß der Mensch die Einheit von zwei gänzlich verschiedenen Einzelwesen, „Seele“ und „Leib“, sein, und „Seele“ als ein unkörperliches (immaterielles), „Leib“ als ein körperliches (materielles) Einzelwesen begriffen werden. Ist jedoch „Seele“ eine Bestimmtheit, so wird die Frage, wie das, was wir „Mensch“ nennen, zu begreifen sei, ungleich schwieriger zu entscheiden sein. Wir wollen darum auch mit dieser beginnen.

Es ist eine beliebte Ansicht, daß die menschliche Seele zwar Unkörperliches, aber eine *Bestimmtheit* des angeblichen Einzelwesens „Mensch“ sei. Ist Seele dies, wie ist dann das Körperliche, das wir „menschlichen Leib“ nennen und das doch, wie die Seele, auch zum „Menschen“ gehört, in seiner Beziehung zu dem angeblichen Einzelwesen „Mensch“ zu begreifen? Die Schwierigkeit dieser Frage möchte gehoben scheinen, wenn auch der Leib als *Bestimmtheit* desselben Einzelwesens zu begreifen wäre. Das aber will nicht gelingen; die Tatsachen predigen zu deutlich, daß der menschliche Leib selbst ein *Einzelwesen* und sogar ein *zusammengesetztes* Einzelwesen („Zellenstaat“) ist. Und wenn auch der Leib nur ein *einfaches* Einzelwesen wäre, so bliebe doch die schwierige Frage, wie der „Mensch“ als die angebliche *Einheit* von einem körperlichen *Einzelwesen* (Leib) und einer unkörperlichen *Bestimmtheit* (Seele) zu verstehen sei.

Unsere Erfahrung zeigt uns wohl besondere Einzelwesen, die selbst eine Einheit von mehreren *Einzelwesen*, und andere Einzelwesen, die nur eine Einheit von mehreren *Bestimmtheiten* bedeuten. Jene sind die *zusammengesetzten*, diese die *einfachen* Einzelwesen. Ein Einzelwesen aber, das eine Einheit von einem Einzelwesen *und* einer oder mehreren nicht zu diesem letzten Einzelwesen gehörigen *Bestimmtheiten* wäre, weist unsere Erfahrung nirgends und niemals auf.

Vorausgesetzt, Seele wäre unkörperliche *Bestimmtheit* und zwar eine dem Einzelwesen, zu dem sie gehören muß, *wesentliche*, also unverlierbare Bestimmtheit, so könnte sie *neben* dem Einzelwesen „Leib“ nicht für sich in völliger Verwaistheit als der besonderen Einheit „Mensch“ zugehörig begriffen werden, also ohne einem von dem Leibe unterschiedenen *Einzelwesen* zuzugehören, das selber auch zu *dem* „*Menschen*“ *gehören* müßte. Eine Einheit eben, die von einem Einzelwesen und von einer ganz andersartigen Bestimmtheit allein gebildet sein soll, ist und bleibt etwas Undenkbares. Wenn man dies eingesehen hat und doch daran selbstverständlich festhalten muß, daß zum „Menschen“ außer dem Leibe auch noch „Seele“ gehört, so ist man genötigt, den Menschen, da sein Leib schon ein Einzelwesen für sich ausmacht, als eine

Einheit von zwei ganz verschiedenartigen Einzelwesen, Leib und Seele, zu begreifen. Besteht diese Auffassung zu Recht, so wird die Grundwissenschaft zweierlei Einheiten von Einzelwesen festzustellen haben, die eine als Einheit von gleichartigen Einzelwesen, wie z.B. das zusammengesetzte Ding, die andere als Einheit von ungleichartigen Einzelwesen, wie z. B. der „Mensch“ es ist. Auf die letzte werden wir weiter unten näher eingehen.

Infolge der weit verbreiteten Scheu, Seele als Einzelwesen anzuerkennen, hat man noch auf anderem Wege versucht, die Seele als eine Bestimmtheit des angeblichen Einzelwesens „Mensch“ zu begreifen, nämlich auf dem schon erwähnten halbmaterialistischen Wege, die Seele für eine Wirkung des Gehirns auszugeben. Man setzt dabei mit Vorliebe an Stelle des Wortes „Wirkung“ das Fremdwort „Funktion“ („Seele eine Gehirnfunktion“), das wir aber beiseite lassen, um möglichst jeden Anlaß zur Unklarheit zu vermeiden. Wenn nun Seele eine Wirkung des Gehirns genannt wird, so schießen dabei leicht zwei Gedanken durcheinander, die auseinander zu halten sind. „Seele eine Wirkung des Gehirns“ kann nämlich bedeuten entweder, daß das Gehirn eine Wirkung „Seele“ erfahre, oder daß „Seele“ vom Gehirn gewirkt werde.

Um aber überhaupt dem halbmaterialistischen Versuche, „Seele“ zu einer Wirkung des Gehirns zu stempeln, als einem ernsthaften gerecht zu werden — was um so mehr gefordert ist, als dieser Halbmaterialismus noch vielfach in den Kreisen der „Gebildeten“ unserer Zeit ernst genommen wird —, müssen wir noch einmal in Erörterungen, die der Grundwissenschaft angehören, eintreten, indem wir uns über „Wirken“ überhaupt zu unterrichten suchen.

Wann immer eine Wirkung vorliegt, haben wir es mit einer Veränderung zu tun. Das Besondere, worin das in Frage kommende Einzelwesen jetzt anders, als früher, sich bietet, heißt die Wirkung. Diese erweist sich in allen Fällen als Allgemeines. Niemals ist ein Einzelwesen eine Wirkung, wohl aber ist Einzelwesen, dieses alleinige Veränderliche im Gegebenen überhaupt, die unumgängliche Voraussetzung für eine Wirkung, indem doch jede Wirkung eine Veränderung bedeutet. Jedes Wirken fordert mithin ein Einzelwesen, an dem die „Wirkung“ als Veränderung auftreten kann.

Wirken hat aber stets noch ein zweites Einzelwesen zur notwendigen Voraussetzung: nämlich außer demjenigen, das „die Wirkung erfährt“, noch ein anderes, das „wirkt“. Wenn es auch richtig ist, daß

in vielen Fällen des Wirkens — so z. B. in den Fällen, in denen ein Ding (Körper) „wirkt" — im eigentlichen Sinne eine Bestimmtheit dieses Einzelwesens das Wirkende ist, so wird dadurch unsere Behauptung keineswegs aufgehoben, daß Wirken notwendig zwei Einzelwesen, eines, das die Wirkung erfährt, und eines, das „wirkt", voraussetzt. Denn in allen Fällen, in denen freilich die Bestimmtheit eines Einzelwesens das „eigentlich" Wirkende — das wir denn die „wirkende Bedingung" der Veränderung nennen — ist, darf darum dieses Einzelwesen doch auch selber „Wirkendes" genannt werden, weil die wirkende Bestimmtheit eben diesem Einzelwesen zugehört.

Man könnte hier anmerken, daß bei Fällen, in denen die „wirkende Bedingung" einer Veränderung eine Bestimmtheit ist, nicht ausgeschlossen sei, daß tatsächlich für Wirken und Wirkungerfahren nur ein Einzelwesen sich findet, das mithin sowohl die wirkende Bedingung als auch die Wirkung (gewirkte Veränderung) aufzuweisen habe. Bei genauerer Untersuchung zeigt indes der Befund, daß es sich in diesen Fällen nicht um ein einfaches, sondern um ein zusammengesetztes Einzelwesen handelt. Daß in einem zusammengesetzten Einzelwesen sowohl die wirkende Bedingung als auch die zugehörige Wirkung festzustellen sei, wird von uns nicht bestritten; aber unser „Satz des Wirkens" bleibt bestehen; denn in solchen Fällen gehört die wirkende Bedingung, genau betrachtet, zu einem und die Wirkung zu einem anderen Einzelwesen, die beide nur zufälligerweise hier eben die Teilwesen eines zusammengesetzten Einzelwesens sind. In solchen Fällen kann man dann wohl sagen, das (zusammengesetzte) Einzelwesen habe auf sich eine Wirkung ausgeübt und von sich eine Wirkung erfahren, ohne damit unseren Satz des Wirkens umstoßen oder auch nur einschränken zu müssen.

Wer doch noch nicht diesem „Satz des Wirkens" die Wahrheit zugestehen möchte, setze nur einmal ein einfaches Einzelwesen z. B. mit den Bestimmtheiten „Größe" und „Gestalt"; er bezeichne diese zwei in der Besonderung, die sie in dem bestimmten Augenblicke zeigen, mit „klein" und „vierkantig". Nun frage er sich, ob er es fassen könne, daß die Bestimmtheit „klein" die wirkende Bedingung für eine Veränderuug des Dinges, durch die es „rund" wird, sei, daß also das Ding zu dieser seiner Veränderung von „vierkantig" zu „rund" keines anderen Einzelwesens bedurft hätte? Ich schätze, das zu denken ist unmöglich! Es hilft auch nichts, daß man erklärt, das Einzelwesen müsse sich in einer seiner Bestimmtheiten allerdings zunächst auf Grund eines einwirkenden Einzelwesens verändern, dann aber wirke die neu gewirkte Bestimmtheit des Einzelwesens (z. B. „klein") von sich aus eine Ver-

änderung dieses Dinges in anderer Bestimmtheit (Gestalt), so daß es z. B. „rund" werde. Mit dieser Bemerkung wird nichts gewonnen, denn, sobald das Ding durch ein wirkendes anderes Einzelwesen in seiner Bestimmtheit verändert ist, zeigt der Tatbestand doch nur ein Einzelwesen mit besonderen Bestimmtheiten (klein und vierkantig), die zugleich dem Einzelwesen zukommen. Dieselbe Frage taucht also wieder auf, ob sich denken läßt, „klein" könne die wirkende Bedingung dafür sein, daß das einfache Einzelwesen sich in der Gestalt (vierkantig zu rund) verändere: es ist einleuchtend, daß die Antwort verneinend ausfallen muß.

Unser „Satz des Wirkens" der zur Voraussetzung für die Möglichkeit jedes Wirkens zwei Einzelwesen, das wirkende und das Wirkung erfahrende, unbedingt fordert, ist von besonderer Bedeutung für die Erklärung seelischer Veränderungen, wie ich vorausschicken will.

Was sagt aber „Wirken"? Es behauptet unter Voraussetzung zweier Einzelwesen eine Einheit des wirkenden und des die Wirkung erfahrenden Einzelwesens, und zwar so, daß in jenem die „wirkende Bedingung" für die Veränderung von diesem sich findet. Wir nennen die in solcher Einheit gegebenen Einzelwesen ursächlich verknüpft, die Einheit selbst aber Wirkenseinheit. „Wirken" sagt also, daß zwei Einzelwesen eine Wirkenseinheit darstellen, in der das eine eine Veränderung aufweist, die eben aus der Einheit heraus, in der die zwei Einzelwesen sich finden, als die Wirkung bezeichnet wird. Darüber aber, wie die in Wirkenseinheit verknüpften Einzelwesen beschaffen seien, ob sie gleichartig sein müssen oder auch ungleichartig sein können, sagt das Wirken selber gar nichts. —

Nach dieser grundwissenschaftlichen Erörterung über „Wirken" wenden wir uns wieder der halbmaterialistischen Behauptung, Seele sei eine „Wirkung des Gehirns", zu.

Ist „Seele" eine Wirkung, so kann sie nur als Bestimmtheit, nicht als Einzelwesen gefaßt werden. Es fragt sich aber, wessen Bebestimmtheit sie sei. Soll die „Wirkung des Gehirns" so viel heißen als „Wirkung, die das Gehirn erfährt", so fällt die halbmaterialistische Behauptung schon deshalb fort, weil körperlichem Einzelwesen — was doch das Gehirn ohne Frage ist — eine unkörperliche Bestimmtheit nicht zukommen kann. Wer die Worte „das Gehirn empfindet, fühlt, denkt, will usf." verlauten läßt, der spinnt Worte ohne Gedanken, solange er nicht nachweist, daß Empfinden, Fühlen usf. selbst etwas Körperliches, vielleicht eine besondere Bewegung von Gehirnteilen bedeute. Bleibt er aber mit uns bei der heute unbestrittenen Bestimmung des Seelischen als „Unkörperlichen" d. h. eben

„nicht zu einem Körper Gehörigen“ stehen, so sind jene Worte „das Gehirn denkt“, wie auch „das Auge sieht“, „das Herz fühlt“, beim Wort genommen, ein Widerspruch in sich, denn sie sagen kurz und bündig, „Unkörperliches gehöre zum Körper“.

So bleibt von der halbmaterialistischen Behauptung „Seele ist Wirkung des Gehirns“ nur die Deutung übrig, daß „Seele“ vom Gehirn gewirkt werde. Diese Meinung fordert jedoch, wie uns der Begriff „Wirken“ lehrt, daß das Gehirn mit einem anderen Einzelwesen, an dem die Bestimmtheit „Seele“ als Wirkung des Gehirns aufträte, in Wirkenseinheit stehe. Dieses andere Einzelwesen müßte nun selbst, da „Seele“ auch nach der Meinung der Halbmaterialisten Unkörperliches ist, unkörperlich sein. Wir werden demnach schon im Verfolge des Satzes „Seele ist Wirkung des Gehirns (Gehirnfunktion)“ zu der Behauptung eines unkörperlichen Einzelwesens geführt, und ferner auch zu der anderen Behauptung, daß die Wirkenseinheit, die das Gehirn und dieses unkörperliche Einzelwesen bilden, der „Mensch“ sei, da ja allseitig anerkannt ist, daß, was wir „Seele“ nennen, zum Menschen gehört. Wir wären somit bei dem Gedanken vom Menschen als einer aus einem körperlichen und einem unkörperlichen Einzelwesen bestehenden Wirkenseinheit angelangt.

Die Halbmaterialisten aber sträuben sich diesen Schritt zu tun und sind nun in der peinlichsten Verlegenheit, die unkörperliche angebliche Bestimmtheit „Seele“ irgendwie doch unterbringen zu müssen. Sie begnügen sich dann wohl damit, von der Seele als einer „Folgeerscheinung“, „Äußerung“ oder „Begleiterscheinung“ des Gehirnlebens zu reden, ohne freilich diese sogenannte „Erscheinung usw.“ bei einem Einzelwesen, wie es doch gefordert werden muß, vorschriftsmäßig unterbringen zu können. Dabei setzen sie sich dem Verdacht aus, daß sie die Seele eine „Schöpfung“ des Gehirns sein lassen, was, wohlgemerkt, etwas anderes sagen will, als „Wirkung“ des Gehirns. Spricht man von „Wirkung“, so sind immer Zwei vorausgesetzt, eines, das die „wirkende Bedingung“ bietet, also das „Wirkende“ ist, und eines, das die Wirkung erfährt; spricht man dagegen von „Schöpfung“, so ist nur Eines vorausgesetzt, nämlich das Schaffende; denn die „Schöpfung“, das „Geschaffene“ soll einzig und allein durch das Schaffende dasein, während eine „Wirkung“ d. i. ein „Gewirktes“ nicht da sein kann, wenn nicht ein zweites Einzelwesen, das die Wirkung als Veränderung erfährt, auch schon da ist.

Aber auch einmal zugestanden, Seele wäre eine „Schöpfung“ des Gehirns, so kämen wir immerhin nicht um das unkörperliche Ein-

zelwesen herum, an dem die vielen unkörperlichen Bestimmtheiten, die man unter dem Worte „Seele" in jenen Kreisen — die dafür komischerweise lieber das griechische Wort „Psyche" verwenden — zusammenfaßt, gegeben sein müßten. Eine notwendige Folge wäre ferner die Behauptung, das Gehirn sei der „Schöpfer" eines unkörperlichen Einzelwesens und stehe mit diesem seinem Geschöpfe nunmehr in Wirkenseinheit und zwar derart, daß alle weiteren Veränderungen dieses Hirngeschöpfes nicht Schöpfung, sondern Wirkung des Gehirns seien: eine Auffassung, die bis auf die unfaßbare und unannehmbare „Schöpfung" eines unkörperlichen Einzelwesens seitens des Gehirns den Tatsachen unsres Seelenlebens freilich durchaus gerecht würde.

Aus dem Bisherigen geht schon zur Genüge hervor, daß das Unkörperliche „Seele" nicht Bestimmtheit sein kann. Die Prüfung der Behauptung, Seele sei eine Bestimmtheit, führt zwingend zu einem unkörperlichen Einzelwesen, dem das, was Halbmaterialisten und Monisten an mannigfachem unkörperlichen Allgemeinen in dem Worte „Seele" zusammenfassen, als dessen besondere Bestimmtheiten zuerkannt werden muß.

Zu demselben Ergebnis führt auch die Betrachtung des Gegebenen „Seele" selber. Empfinden und Fühlen gehört sicherlich zu diesem Gegebenen; wir sagen von uns, daß wir empfinden und fühlen; wir bezeichnen mit diesen Worten Bestimmtheiten, die einem Einzelwesen zugehören, aber freilich nicht dem menschlichen Leibe, nicht dem menschlichen Gehirn, da Unkörperliches, wie Empfinden und Fühlen, einem Körper nicht zugehört. Wir haben ferner auch jene Bestimmtheiten immer zusammen in einer Einheit.

Diese Einheit aber, in der Empfinden und Fühlen als deren besondere Bestimmtheiten sich zusammenfinden, kann nicht wieder selbst eine Bestimmtheit sein, da jegliche Bestimmtheit entweder eine Einheit von Allgemeinem und einer Besonderheit oder aber ein letztes Allgemeines d. i. schlechthin Einfaches ist: so ist „rund" eine Dingbestimmtheit, die eine Einheit von „Gestalt schlechtweg" und einer Besonderheit (im Unterschied z. B. von „eckig") darstellt, „Gestalt schlechtweg" dagegen ist eine Dingbestimmtheit, die keine Einheit, sondern ein schlechthin Einfaches (s. S. 9) bedeutet. Sind also Empfinden und Fühlen in einer Einheit gegeben, wie niemand leugnen wird, so muß diese Einheit letztlich ein Einzelwesen sein.

3. Der Mensch als leiblich-seelische Wirkenseinheit.

Nunmehr scheint als alleinige Behauptung, die mit den Tatsachen unserer Erfahrung sich reimt, diejenige anerkannt werden zu müssen,

die das Gegebene „Seele" als ein Einzelwesen begreift und demgemäß den „Menschen" eine Wirkenseinheit von körperlichem und unkörperlichem Einzelwesen, nämlich von Leib und Seele, sein läßt.

Indessen stellten sich dieser Behauptung gar nicht selten Bedenken entgegen, die zu dem Versuche geführt haben, „Mensch" und „menschliche Seele" anderswie zu begreifen. Zwar die Meinung, daß „Seele" nur eine Bestimmtheit oder Bestimmtheitsgruppe bedeute, ist auch von denen, die Bedenken tragen, den Menschen als Wirkenseinheit zweier völlig verschiedener Einzelwesen anzuerkennen, fallen gelassen. Sie scheuen sich aber unserer Behauptung zuzustimmen, weil sie meinen, damit werde ein Schnitt durch die Einheit „Mensch" gemacht, so daß diese vernichtet und der Mensch in seiner Einheitlichkeit tatsächlich verneint und aufgehoben werde. Aber ich schätze, wenn die Einheitlichkeit des menschlichen Leibes nicht dadurch aufgehoben wird, daß er sich als eine aus vielen Einzelwesen (Zellen) bestehende Wirkenseinheit erweisen läßt, so wird die Einheitlichkeit des Menschen auch nichts von der Erkenntnis zu befürchten haben, daß der Mensch eine aus zwei Einzelwesen bestehende Wirkenseinheit sei.

Die Bedenken gelten jenen indessen für gewichtig genug, um nach einer neuen Fassung zu suchen, in der auch die Einheitlichkeit des „Menschen" gewahrt bleibt, wobei „Leib" und „Seele" irgendwie doch auch Einzelwesen bedeuten. Diese meint man gefunden zu haben, wenn der menschliche „Leib" und die menschliche „Seele" zwei, freilich ganz verschiedene „Erscheinungs- oder Betrachtungsweisen" eines und desselben Einzelwesens oder, wie man sich auch ausdrückt, der Leib die „äußere", die Seele die „innere" Einheit des Menschen bedeute. So sucht man die gewöhnliche Meinung, daß zwei ganz verschiedene Einzelwesen den Menschen ausmachen, auf dem Wege richtig zu stellen, daß dasselbe Einzelwesen „Mensch" das eine Mal unserer „äußeren" und das andere Mal unserer „inneren" Anschauung gegeben sei.

Dieser Weg hat viel Verlockendes, aber ihm fehlt doch die Hauptsache, die Gangbarkeit. Denn jene Behauptung — es ist die sogenannte „monistische" —, daß uns in dem ganz und gar Verschiedenen, dem Leibe und der Seele, ein und dasselbe Einzelwesen doch als je ein besonderes Einzelwesen „erscheine", läßt sich durch nichts belegen und begreiflich machen. Wir mögen uns noch so sehr bemühen, immer stranden wir wieder bei den zwei Einzelwesen, Leib und Seele, die als völlig Verschiedenes in der Einheit „Mensch" gegeben sind, ohne jene Insel der Seligen, das in zwei völlig verschiedenen Einzelwesen „erscheinende" Eine Einzelwesen, erreichen zu können. Und

wie uns, so geht es tatsächlich auch denen, die jenen neuen Weg uns anpreisen; auch sie sehen sich selber immer wieder an den alten Strand zurückgeworfen, wo sich die zwei völlig verschiedenen, aber in der Wirkenseinheit „Mensch" gegebenen Einzelwesen, Seele und Leib, finden.

Für jene kühne Behauptung fehlen die Tatsachen der Erfahrung, die ihr überhaupt ja nur die Berechtigung verschaffen könnten, es fehlt ihr im besonderen in der Erfahrungswelt jenes Selbige, das in allen Fällen vorliegen muß, wenn mit Recht von verschiedenen Betrachtungsweisen oder „Erscheinungsweisen" Eines und Desselben geredet sein soll. Gar manches kennen wir in der Tat, das verschiedene „Seiten" zeigt, in denen es sich gar verschieden darstellt: ein und dasselbe Ding „erscheint" von dieser Seite konvex, von jener konkav, von dieser Seite schlicht, von jener gegliedert, von dieser rund, von jener Seite eckig usf. Aber, wie verschieden auch Ein und Dasselbe von dieser und von jener Seite betrachtet „erscheinen" mag, wenigstens in etwas sind immer doch diese verschiedenen „Erscheinungen" gleich, und dieses etwas ist es allein, das die Selbigkeit des Einzelwesens in den verschiedenen „Betrachtungsweisen" außer Zweifel sein läßt und begreifbar macht. In vielen Fällen ist dieses Selbige auch nur die Örtlichkeit.

Solches Selbige fehlt aber für jene monistische Behauptung; es ist im Gegebenen schlechtweg nichts zu entdecken, das uns „Seele" und „Leib" des Menschen als ein und dasselbe, nur in zweierlei Betrachtung sich bietende Einzelwesen verstehen ließe, denn „Seele" und „Leib" haben gar nichts Gemeinsames (Selbiges) aufzuweisen, sondern sie sind schlechthin Verschiedenes.

Wer da meinte, daß doch auch in diesem Falle die „Örtlichkeit" als das Selbige für Seele und Leib vorläge, der vergißt sein eigenes Zugeständnis, daß „Seele" Unkörperliches ist; er macht sich eben nicht klar, daß zwar dem körperlichen Einzelwesen Örtlichkeit als Bestimmtheit eigen sein muß, daß „Örtlichkeit" aber dem unkörperlichen Einzelwesen nicht zukommt. Dies letzte übersieht man freilich oft und so nimmt man die Meinung, daß auch die Seele irgendwo sei, also Örtlichkeit habe, anstandslos auf, indem man die Seele irgendwo in dem Leib behauptet. Diese Behauptung widerspricht aber auch schon dem monistischen Satze, daß Seele und Leib zwei völlig verschiedene „Erscheinungen" eines und desselben Einzelwesens seien, und wie könnte der Monist klar machen, daß die Seele im Leibe sei, da es ihm auf die Behauptung hinauskäme, das Einzelwesen befinde sich in sich selber oder dessen Erscheinung „Seele" befinde sich in dessen Erscheinung „Leib". Wer aber auch daran festhält, die Seele sei eine besondere Er-

scheinung des angeblichen Einzelwesens „Mensch", er wird doch zugestehen müssen, daß an der Seele, diesem völlig Unkörperlichen, Örtlichkeit nicht zu finden ist. Die Betonung der *Ortlosigkeit* der Seele jedoch führt dann unweigerlich zum Bankrott jener monistischen Behauptung selber. Wenn nämlich die letzte Stütze, die Örtlichkeit, ihr entzogen wird, muß sie gestehen, daß tatsächlich *gar nichts Gemeinsames*, gar nichts Selbiges an Seele und Leib, zu finden ist. Steht dies aber fest, so ist der Satz von Seele und Leib als der „inneren" und der „äußeren" Einheit des selbigen Einzelwesens „Mensch" schlechthin sinnlos. Wir dürfen uns hierüber nicht dadurch wegtäuschen lassen, daß jahrhundertelang jene Behauptung ausgesprochen und immer wiederholt ist bis auf den heutigen Tag. Denn die Wissenschaft will Klarheit, und der monistische Satz bleibt schlechthin dunkel.

Was für ein Bedenken gegen die Auffassung vom „Menschen" als der Einheit zweier Einzelwesen, Seele und Leib, war es aber, das seit Spinozas Tagen so viele, wenn auch nicht immer in denselben Redewendungen, in ein bloßes Wörtermysterium flüchten und das reine Opfer der Vernunft bringen ließ?

Das Bedenken wendet sich gegen die Behauptung, daß Leib und Seele eine *Wirkenseinheit* bilden. Man meint eben in Zweifel ziehen zu müssen, daß zwei völlig *ungleichartige* Einzelwesen, wie Leib und Seele, aufeinander wirken, weil man von der Voraussetzung ausgeht, Wirkenszusammenhang bestehe nur zwischen irgendwie *gleichartigen* Einzelwesen. In dem Begriffe des Wirkens selbst jedoch ist, wie wir sahen, von dieser Einschränkung nichts zu finden. „*Wirken*" des Einzelwesens bedeutet „*Bedingungsein für die Veränderung eines anderen Einzelwesens*". Ob nun beim Wirken in allen Fällen „*Gleichartigkeit*" der Einzelwesen sich finde oder auch Fälle von „*völliger Ungleichartigkeit*" der in Betracht kommenden Einzelwesen sich zeigen, das kann uns nur die Erfahrung lehren. Im Begriff des Wirkens selber ist aber die Gleichartigkeit des wirkenden und des die Wirkung erfahrenden Einzelwesens keineswegs schon enthalten.

Wir haben uns zu hüten, Erfahrungen aus einer besonderen Wirklichkeit ohne hinreichenden Grund für die Wirklichkeit überhaupt zu verallgemeinern. Der Fehler einer unberechtigten Verallgemeinerung nun ist in der Behauptung, Wirken sei nur unter *gleichartigen* Einzelwesen möglich, tätsächlich gemacht.

Daß Wirken unter Gleichartigem sich finde, lehrt uns freilich die Welt der Dinge; sie sagt uns jedoch nicht, daß in dieser *Gleichartigkeit* der Wirkenszusammenhang der Dinge begründet sei. Wir dürfen

nur annehmen, daß Gleichartigkeit der im Wirkenszusammenhang stehenden Einzelwesen ein besonderes Wirken ermöglicht, daß also bei gleichartigen Einzelwesen eine besondere Art von Wirkungen sich zeigt. Wir verstehen es daher, wenn beim Wirken von Ding auf Ding stets ein „Abnehmen" des einen und ein „Zunehmen" des anderen Dinges als besonderes Kennzeichen des Dingwirkens festgestellt wird und daß diese Abnahme und Zunahme in gleichem Maße eintritt, wie es das „Gesetz von der Erhaltung der Energie in der Dingwelt" lehrt. Aber ich wiederhole: wenn auch das besondere Wirken von Ding auf Ding stets Zu- und Abnahme und zwar sich entsprechende Zu- und Abnahme zeigt, so ist damit keineswegs die Berechtigung erwiesen zu der Behauptung, daß Wirken überhaupt ohne jene sich entsprechende oder auch nur ohne irgendwelche Zu- und Abnahme der in Betracht stehenden Einzelwesen nicht möglich sei. „Wirken" fordert eben an sich nur eine Veränderug des die „Wirkunng" erfahrenden Einzelwesens. Zeigt sich, daß, wann immer Ding auf Ding wirkt, nicht nur das eine Ding, sondern beide eine Veränderung erfahren, und daß diese zwei Veränderungen, aneinander gemessen, sich wie + 4 : — 4 verhalten, also das eine um so viel zugenommen, um wie viel das andere Ding abgenommen hat, so läßt sich doch immer nur sagen, daß eben das besondere Wirken von Ding auf Ding diese Eigentümlichkeit zeigt.

Die beliebte Verallgemeinerung, in der das besondere Dingwirken mit der sich entsprechenden Zu- und Abnahme der Einzelwesen für das alleinige Wirken in der Welt überhaupt ausgegeben wird, findet man im besonderen noch gestützt durch das Gesetz von der Erhaltung der Energie in der Dingwelt. Man stützt sich auf dieses Gesetz, um Wirken zwischen Ding und unkörperlichem Einzelwesen rundweg abzuweisen, indem man dabei von der Voraussetzung ausgeht, daß jede Wirkung, die ein Ding erfährt, wodurch immer es auch Wirkung erfahren mag, Energiezunahme dieses Dinges bedeute.

Hiergegen sind aber von zwei Seiten Einwendungen gemacht. Die Einen wenden sich gegen das Gesetz von der Erhaltung der Energie in der Dingwelt, lassen aber die Voraussetzung der Energiezunahme des die Wirkung erfahrenden Dinges zu Recht bestehen. Die Anderen lassen das Gesetz von der Erhaltung der Energie in der Dingwelt uneingeschränkt bestehen, wenden sich aber gegen die Voraussetzung.

Die Ersten halten dafür, das Gesetz von der Erhaltung der Energie treffe nur das Wirken der Dinge untereinander, die Energiesumme der Dingwelt vermehre oder vermindere sich beim Wirken der Dinge auf einander tatsächlich nicht, sondern sie zeige sich nach jedem Wirken

nur anders unter die einzelnen Dinge verteilt, als vorher. Die Einschränkung, die das Energiegesetz von ihnen erfährt, sagt nur, daß Raum zu lassen sei für eine Ab- und Zunahme der Energiesumme in der Dingwelt, nämlich bei einem Wirken von Dingen auf unkörperliche Einzelwesen mit Energieverminderung in der Dingwelt, sowie bei einem Wirken von unkörperlichen Einzelwesen auf Dinge mit Energievermehrung in der Dingwelt. Dem Energiegesetze, das in dieser Weise eingeschränkt wird, bleibe damit auf dem Gebiete des Wirkens von Dingen aufeinander, das den Gegenstand der Naturwissenschaft bildet, die unbeschränkte Herrschaft gewahrt, nur der Wirkenszusammenhang zwischen Ding und unkörperlichem Einzelwesen gehe über dieses Gesetz hinaus. Zu dieser Einschränkung des Energiegesetzes sehen diese, die den Wirkenszusammenhang von Ding und unkörperlichem Wesen nicht fahren lassen wollen, sich aber genötigt, weil sie mit ihren Gegnern die Annahme teilen, daß jegliche Wirkung an einem Dinge eine Energiezunahme für dieses bedeute, eine Annahme, der sie die andere anschließen, daß jegliches Wirken eines Dinges für dieses selber eine Energieabnahme bedeute. Wäre dies wahr und besteht eben Wirkenszusammenhang zwischen Ding und unkörperlichem Wesen, so müßte freilich das Gesetz von der Energieerhaltung einzuschränken sein.

Der Begriff des Wirkens steht nun zwar mit dieser Auffassung nicht in Widerspruch; aber er fordert sie auch nicht notwendig, weil er an und für sich weder Energieabnahme für das wirkende Einzelwesen noch Energiezunahme für das die Wirkung erfahrende Einzelwesen in sich schließt.

Denen freilich wird dies zunächst schwer eingehen, die aus ihrer Erfahrung nur das Wirken von Ding auf Ding heranziehen und somit in die Meinung sich eingelebt haben, wann immer Wirken gegeben sei, müsse das wirkende Einzelwesen von sich aus Energie „zusetzen" (also abnehmen) und das die Wirkung erfahrende Einzelwesen „ansetzen" (also zunehmen).

Beim Wirken von Ding auf unkörperliches Einzelwesen oder von diesem auf jenes ist nun überhaupt schon die Feststellung von einem sich Entsprechen jener angeblichen Abnahme und Zunahme in den beiden Einzelwesen unmöglich, weil ein gemeinsames Maß für völlig Ungleichartiges, wie das Körperliche und Unkörperliche es ist, nicht besteht. Aber auch abgesehen hiervon stände doch jener Auffassung entgegen, daß von einer Abnahme des Unkörperlichen, wenn dieses auf das Gehirn wirkt, die Erfahrung nichts aufweist, sodaß man wenigstens in diesem Punkte mit der bloßen Behauptung sich begnügen müßte. Die Tat-

sache der sogenannten „Ermüdung des Geistes“, die man vielleicht entgegenhalten möchte, ist tatsächlich doch nur Ermüdung des Gehirns.

Nun hat man noch in einer zweiten Weise, sagten wir (S. 22), jener auf das Energiegesetz sich stützenden Meinung, die den Wirkenszusammenhang zwischen körperlichem und unkörperlichem Einzelwesen für undenkbar erklärt, zu begegnen gesucht, indem man einerseits zwar das Energiegesetz selber ohne Einschränkung, anderseits aber auch das Gesetz des Wirkens ohne Einschränkung bestehen läßt, mithin Wirkenszusammenhang auch zwischen völlig Ungleichartigem nicht verneint.

Wer auf diesem Wege vorgeht, scheidet zunächst den Gedanken, daß bei jedem Wirken für das wirkende Einzelwesen eine „Abnahme“ herausschaue, und ferner auch den anderen Gedanken aus, daß jedes Wirken eine „Zunahme“ für das die Wirkung erfahrende Einzelwesen einschließe.

Wir wollen zunächst das Letzte sichern, indem wir insbesondere für die Fälle, in denen Seele auf Gehirn wirkt, die Möglichkeit einer Gehirnveränderung ohne Energiezunahme des Gehirns begreiflich zu machen suchen. Wir stellen uns hierbei auf den naturwissenschaftlichen Standpunkt, der alle Wirkung, die ein körperliches Einzelwesen erfährt, als Energieveränderung in dem betreffenden Körper begreift.

Stände es nun so, daß nur eine Art von Energieveränderung des die Wirkung erfahrenden Dinges, nämlich nur Energiezunahme möglich wäre so müßten wir die Hoffnung lassen, unseren Standpunkt, der das Energiegesetz uneingeschränkt erhalten will, beibehalten zu können. Und auch, wenn man einräumt, daß außer der Energiezunahme noch die Energieabnahme des Dinges als eine zweite Veränderung bestehe, hätten wir immer noch nicht gewonnen. Würde nämlich die Aussicht auch eröffnet, daß das besondere Wirken von Unkörperlichem auf Ding, im Gegensatz zu dem Wirken von Ding auf Ding, eine Energieabnahme des die Wirkung erfahrenden Dinges zeigte, so bliebe doch das Energiegesetz in der Dingwelt durchlöchert.

Nun aber ist Energieveränderung des Dinges durchaus nicht nur auf die quantitative, also auf Zu- und Abnahme beschränkt; wir kennen auch die qualitative Energieveränderung, also die von potentieller zu aktueller, von latenter zu lebendiger Energie und umgekehrt. In bloß qualitativer Energieveränderung müßte aber das Ding weder Zunahme noch Abnahme der Energie erfahren. Wenn also nur solche Veränderung im Gehirn von der Seele gewirkt würde, so bliebe trotzdem die Energiesumme der Dingwelt ein und dieselbe, wie das Energiegesetz es will.

Wendet man ein, daß doch auch für die bloß qualitative Energieveränderung ein „Energieverbrauch" seitens des wirkenden Einzelwesens zu fordern sei, so entgegne ich, daß dies allerdings für das Wirken von Ding auf Ding zutrifft, aber deshalb nicht auch für das Wirken von Seele auf Ding gelten muß. Ich räume durchaus ein, daß jegliche von einem Ding gewirkte qualitative Energieveränderung eines anderen Dinges mit einer quantitativen Energieveränderung des „wirkenden" Dinges und zugleich auch — dem uneingeschränkten Energiegesetze zufolge — mit einer entsprechenden quantitativen Energieveränderung des die Wirkung erfahrenden Dinges auftritt.

Aber wenn auch qualitative Energieveränderung niemals ohne quantitative des Dinges, sobald Ding auf Ding wirkt, sich findet, so muß doch nicht darum dieses Zusammen von qualitativer und quantitativer Energieveränderung des Dinges sich in jenen Fällen auch finden, wenn Seele auf Ding wirkt. Indes setzen wir auch einmal, es müßte doch so sein, dann käme das Wirken der Seele dem Wirken des Dinges auf ein Ding immer noch nicht gleich; kann doch von Energieveränderung der wirkenden Seele selber nicht die Rede sein, weil der Seele das, was die Naturwissenschaft an ihren Einzelwesen, den Dingen, „Energie" nennt, abgeht, da sie Nichtding, Unkörperliches ist.

Die Meinung, daß die Seele nicht nur qualitative, sondern zugleich auch quantitative Energieveränderung und zwar insbesondere Energiezunahme im Dinge hervorrufe, macht überdies die Seele nicht nur zu einem wirkenden, sondern sogar zu einem schaffenden, nämlich Energiezunahme in die Dingwelt setzenden Einzelwesen. Vor solcher Behauptung aber meine ich, heißt es ebenso kehrt machen, wie vor der halbmaterialistischen, die das Gehirn Schöpfer von „Seele" sein läßt.

Zu derartigen Verstiegenheiten führt nun unser Weg nicht; wir machen die Seele durch unsere Behauptung, daß sie eine bloß qualitative Energieveränderung des Gehirns wirke, nicht zum Schöpfer von Energie, sprechen ihr jedoch Wirken auf das Gehirn zu. Dieses Wirken erweist sich aber doch als ein besonderes, weil bei ihm nicht, wie bei dem Wirken von Ding auf Ding, mit der qualitiven zugleich quantitative Energieveränderung, sondern einzig und allein qualitative Energieveränderung des Gehirns als Wirkung der Seele sich findet.

Auf diese Weise gewinnt man, wie ich meine, am einfachsten und ohne die Erfahrungstatsachen irgendwie zu pressen, eine Deutung, die jenem Bedenken gegen einen Wirkenszusammenhang von Seele und Leib den Boden entzieht. Dabei wird eben dem Gesetze von der Erhaltung der Energie keine Einschränkung auferlegt, indem wir das Wirken der

Seele auf das Gehirn dahin bestimmen, daß die Wirkung nur entweder Wechsel von potentieller zu aktueller, oder Wechsel von aktueller zu potentieller Energie bedeutet.

Würde unserer Behauptung von solcher besonderen Wirkung, die das Gehirn seitens der Seele erfährt, entgegengehalten werden, diese Annahme des Wirkens von Unkörperlichem auf Körperliches zerstöre die Kreise der naturwissenschaftlichen Forschung, die auf dem Satze fuße, daß alle körperliche Veränderung als Wirkung von Körperlichem zu begreifen sei und somit die Einführung eines auf Körperliches wirkenden Unkörperlichen ausgeschlossen bleiben müsse: so habe ich folgendes zu erwidern. Jener Satz hat seine volle Berechtigung, wenn es sich um körperliche Veränderung, die durch Körperliches gewirkt ist, handelt. Aber noch in keinem der Fälle, in denen nach unserer Auffassung die Seele eine bloß qualitative Gehirnveränderung gewirkt hat, ist nachgewiesen, daß diese Wirkung vielmehr von Körperlichem verursacht sei. Ich gestehe freilich, daß auch ich das Gegenteil auf dem Wege wissenschaftlichen Versuches bis jetzt nicht zu beweisen vermag.

Es liegt mir aber völlig fern, meine Auffassung durch einen Rückzug in noch unaufgehelltes Gebiet zu sichern. Ihre Berechtigung finde ich vielmehr darin: wenn der Mensch in Wahrheit Körperliches und Unkörperliches, Leibliches und Seelisches bietet und eine Einheit der beiden Einzelwesen „Leib“ und „Seele“ darstellt, so ist der „Mensch“ gar nicht anders zu begreifen, denn als eine Wirkenseinheit, das heißt eine Einheit, die in dem Wirkenszusammenhang ihrer Einzelwesen, Leib und Seele, begründet ist. Wirken aber — und ich meine, die Tatsachen der Erfahrung widersprechen nicht — Leib und Seele des Menschen aufeinander, und bedeutet dies genauer den Wirkenszusammenhang von Seele und Gehirn, so finde ich, soweit die Seele eben als wirkende in Betracht kommt, keine einfachere und den Erfahrungstatsachen entsprechendere Deutung dieses Wirkens als die, daß die Wirkung in jener bloß qualitativen Energieveränderung des Gehirns bestehe.

Vom Wirken des Gehirns auf die Seele wird später die Rede sein. Hier habe ich nur darauf hinzuweisen, daß auch das Wirken des Leibes auf die Seele nicht nach dem Wirken von Ding auf Ding bemessen und begriffen werden muß; es wäre verkehrt, zu meinen, das auf die Seele wirkende Gehirn erfahre dabei eine Energieabnahme. Richtig ist, daß jedes Ding, das auf Ding wirkt, eine Abnahme seiner Energie erleidet, wenn das andere eine Energiezunahme erfährt. Ist demgemäß bei dem Wirken, dessen Wirkung eine Energie-

zunahme des anderen Dinges bedeutet, gemäß dem Energiegesetz eine Energieabnahme des wirkenden Dinges anzunehmen, so trifft dies bei dem Wirken des Gehirns auf die Seele schon deshalb nicht zu, weil die Seele als Unkörperliches das, was die Naturwissenschaft „Energie" nennt, überhaupt nicht aufzuweisen hat, mithin auch nicht Energiezunahme erfahren kann. Somit ist auch das Wirken des Leibes auf die Seele für den Leib weder mit Energieabnahme, noch mit Energiezunahme verknüpft, und das Energiegesetz in der Dingwelt bleibt somit bei diesem Wirkenszusammenhange von Leib und Seele bestehen.

Das Ergebnis unserer Erörterung ist also dieses: der Mensch stellt eine Einheit von zwei völlig ungleichartigen Einzelwesen, einem körperlichen und einem unkörperlichen, „Leib" und „Seele" dar, die miteinander in Wirkenszusammenhang stehen.

4. Die Seele als einfaches Einzelwesen.

Es steht nun fest, daß das zum Menschen gehörige Unkörperliche „Seele" nur als ein Einzelwesen widerspruchslos zu begreifen ist. Auf diesen sicheren Boden gestellt prüfen wir die Frage, was für ein besonderes Einzelwesen die Seele sei. Von ihrem Partner, dem Leibe, oder, wenn man lieber will, dem Gehirn, wissen wir, daß er ein zusammengesetztes Einzelwesen, ein Zellenstaat ist. Was für ein Einzelwesen aber ist die Seele? Der Umstand, daß ihr Partner ein zusammengesetztes Einzelwesen ist, kann uns keinen Wink geben. Dies wäre nur der Fall, wenn die Seele ein körperliches Einzelwesen darstellte, in diesem Falle müßte nämlich auch die Seele zusammengesetztes Einzelwesen sein, falls sie tatsächlich mit dem Gehirn, diesem einheitlichen Zellenstaat, oder auch nur mit der Großhirnrinde als Ganzem in unmittelbarem Wirkenszusammenhange sich finden und nicht etwa nur mit einer seiner Zellen in unmittelbarem und durch diese mit den anderen Zellen in mittelbarem Wirkenszusammenhange stehen sollte. Da aber die Seele unkörperliches Einzelwesen ist und demgemäß Örtlichkeit ihr nicht zukommt, sie vielmehr tatsächlich nirgends ist, so läßt der Umstand, daß sie mit einem zusammengesetzten körperlichen Einzelwesen in unmittelbarem Wirkenszusammenhang steht, weder auf ihre Einfachheit noch auf ihre Zusammengesetztheit einen Schluß ziehen.

In der Geschichte und in der Gegenwart zeigt es sich vielfach, daß man, obwohl die Seele als ein immaterielles Wesen feierlichst ausgerufen wird, von der Meinung nicht freikommen kann, die Seele müsse einen Ort haben, weil man mit Preisgabe der Örtlichkeit der Seele auch die Seele selbst als Wirkliches preisgeben zu müssen fürchtet. Dar-

aus erklärt sich eine Behauptung Descartes' und Herbarts, die beide doch von der Einfachheit des seelischen Einzelwesens überzeugt waren. Jener suchte für die Seele einen dauernden Sitz im Gehirn und meinte auf der Zirbeldrüse den Ort der Seele zu finden; dieser ließ die Seele ein örtliches Nomadenleben im Gehirn führen. Nehmen wir es ernst mit der Seele als unkörperlichem Einzelwesen, so müssen wir auch den letzten Rest materialistischer Eierschale, der freilich Jedem gar lange noch anhängt, abstreifen und streng daran festhalten, daß das Zusammen von Seele und Gehirn nicht etwa ein örtlich bedingtes ist, sondern sich einzig und allein auf ihren Wirkenszusammenhang gründet. Trotzdem werden wir immer mit Recht davon reden dürfen, daß dieser oder jener Teil des Gehirns auf die Seele wirkt d. i. die wirkende Bedingung für eine Veränderung der Seele, und ebenso, daß die Seele die wirkende Bedingung für eine Veränderung dieses oder jenes Teiles des Gehirns ist. Aber immer müssen wir dessen uns bewußt bleiben, daß bei all diesem Wirken eine Örtlichkeit einzig und allein dem (wirkenden oder Wirkung erfahrenden) Gehirnteil zukommt.

Daß die Seele einfaches Einzelwesen sei, ist von jeher behauptet und angenommen; diese Annahme erweist sich auch als die einzig richtige, wie eine kurze Überlegung noch darlegen mag.

Die Einheit, in der wir Seele und Leib des „Menschen" finden, ist einzig und allein auf den Wirkenszusammenhang ihrer Glieder (Einzelwesen) gestellt. Zweierlei Wirkenseinheiten aber finden sich im Gegebenen überhaupt, die stetige und die unstetige. In der stetigen stehen die betreffenden Einzelwesen in stetigem d. i. fortdauerndem Wirkenszusammenhang. Die unstetige Wirkenseinheit findet sich überall da, wo wir gewöhnlich vom Wirken eines Einzelwesens auf ein anderes reden, wo, mit anderen Worten, Einzelwesen nur auf Augenblicke in Wirkenszusammenhang zueinander stehen. Stetige Wirkenseinheiten sind aber die sogenannten zusammengesetzten Einzelwesen; sie stellen eben ein jedes einen ununterbrochenen, dauernden Zusammenhang von Einzelwesen dar. Zusammengesetztes Einzelwesen ist z. B. der menschliche Leib, der darum als eine stetige Wirkenseinheit von Dingen und in letzter Linie von einfachen Dingen anzusprechen ist. Unstetige Wirkenseinheit bilden zum Beispiel zwei Kugeln, von denen die eine (rollende) die andere (ruhende) in Bewegung setzt, oder der geworfene Stein und das in Trümmer gehende Fenster.

Da wir im Wirklichen, sofern es uns Einzelwesen bietet, in letzter Linie mit einfachen Einzelwesen zu tun haben, so würde die menschliche Seele, wenn sie zusammengesetztes Einzelwesen wäre, eine stetige

Wirkenseinheit von seelischen Einzelwesen sein, die ihrerseits letzten Endes *einfache* Einzelwesen wären, gleichwie ein Körper als zusammengesetztes Einzelwesen letzten Endes auch stetige Wirkenseinheit von *einfachen* körperlichen Einzelwesen darstellt.

Nun bietet aber unsere Erfahrung nicht den leisesten Anhalt, die Seele des Menschen für eine stetige Wirkenseinheit von irgendwelchen seelischen Einzelwesen auszugeben. Die Tatsachen der Erfahrung lehren uns indes den Menschen als stetige Wirkenseinheit von Seele, einem einfachen Einzelwesen, und von Leib begreifen und zeigen uns einen stetigen Wirkenszusammenhang von Seele und Leib. Dagegen auch nur von unvermitteltem *unstetigen* Wirkenszusammenhange einer menschlichen Seele mit einer *anderen* wissen die Erfahrungstatsachen wieder nichts zu berichten. In unserer Wirklichkeit findet sich also allein ein vermittelter und zwar durch *körperliches* Einzelwesen (Leib und anderes) vermittelter unstetiger Wirkenszusammenhang von Seele und Seele. Von den vielen Sagen in alter und neuester Zeit, die den *unstetigen unvermittelten* Wirkenszusammenhang von Seelen behaupten, bleibt bei der Prüfung nichts übrig als Hirngespinst.

Bei der Frage aber, ob Seele ein *zusammengesetztes* Einzelwesen sei, könnte es sich nur um unvermittelten *stetigen* Wirkenszusammenhang einfacher seelischer Einzelwesen, aus denen die Seele zusammengesetzt sein müßte, handeln. Dieses finden wir auch tatsächlich niemals behauptet. Und bei genauer Prüfung der Erzählungen von *unstetigem* unvermittelten Wirkenszusammenhange zweier Seelen ergibt sich, daß dabei doch der Gedanke *vermittelten* Wirkenszusammenhanges dieser Seelen unterliegt. Denn immer spricht man dabei von einem Wirken in die Ferne; über Berg und Tal, Wasser und Land geht es, während doch Seelen *keinen Ort* haben, also auch nicht voneinander weit *entfernt*, aber freilich auch nicht einander *nahe* sind. Man sieht, daß niemand unvermittelten Wirkenszusammenhang von Seelen, auch nicht einmal unstetigen, fassen kann, und wer sich bei solchen Worten etwas „denken" will, greift eben zu dem bekannten, durch Körper vermittelten Wirkenszusammenhang, wobei er nur etwa das nächste körperliche Glied dieses Zusammenhanges, den eigenen Leib, schlechtweg ausschaltet.

So viel steht also fest: eine aus Seelen allein bestehende Wirkenseinheit, sei es stetige, sei es unstetige, ist unfaßbar. Jede Seele erweist sich immer zwar als Einheit, niemals aber als eine Wirkenseinheit, darum auch nicht als zusammengesetztes Einzelwesen. Den Einwand, daß die Seele doch als besondere Einheit von „Vorstellungen", die in Wirkenszusammenhang stehen — siehe z. B. Herbart —, oder von „Emp-

findungen", die in Wirkenszusammenhang stehen — siehe die physiologisch verbrämte subjektlose Psychologie unserer Zeit —, zu begreifen sei: diesen Einwand berücksichtige ich hier noch nicht, da die Frage, ob „Vorstellung", ob „Empfindung" Einzelwesen sei oder etwas anderes, erst später behandelt wird. Weil ich dafür halte, daß beides, die Herbartsche „Vorstellung" sowie die moderne „Empfindung", die eben als Einzelwesen behandelt werden, ein Hirngespinst, und das Wirkliche, an das beide Behauptungen anknüpfen, Bestimmtheit der Seele ist, so wird daraus schon klar sein, warum ich über die Meinung, die Seele sei ein aus „elementaren" Einzelwesen („Vorstellungen" oder „Empfindungen") zusammengesetztes Einzelwesen, an dieser Stelle hinweggehe.

Für uns steht außer allem Zweifel, daß Seele nur als einfaches Einzelwesen widerspruchlos begriffen werden könne. Was in Wirklichkeit als unkörperliches Einzelwesen besteht, muß in allen Fällen als einfaches sich erweisen.

Ist aber die menschliche Seele einfaches Einzelwesen, so läßt sich auch die Unvergänglichkeit der Seele nicht bezweifeln.

Ich erinnere an meine Unterscheidung von einfachem und zusammengesetztem Einzelwesen, sowie von verlierbarer und unverlierbarer Bestimmtheit des Einzelwesens, das in seinen Bestimmtheiten ein Veränderliches ist. Bestimmtheit geht, jenachdem sie eine zusammengesetzte ist d. h. aus Allgemeinem und Besonderheit besteht, oder einfache (S. 10) ist, dem betreffenden Einzelwesen verloren oder bleibt ihm unverloren, ist Verlierbares oder Unverlierbares. Vergängliches oder Unvergängliches ist nur Einzelwesen, weil dieses als das alleinige Veränderliche unserer Welt auch allein „Werden" und „Vergehen" erfahren kann.

Daß es vergängliche Einzelwesen gibt, wird unbestritten sein. Worin besteht aber das Vergehen? Was die Erfahrung an vergänglichem Einzelwesen uns bietet, ist allesamt zusammengesetztes Einzelwesen, und „Vergehen" bedeutet dann das Aufhören des Wirkenszusammenhanges der diese Wirkenseinheit ausmachenden Einzelwesen. Sehen wir einen Stein oder einen Baum vergehen, so finden wir, daß zwar die Einzelwesen, deren Einheit der Stein oder der Baum bildete, weiterbestehen, aber ihr besonderer Wirkenszusammenhang ist nicht mehr da. In dem Gebiete der Dingwelt ist die Wissenschaft schon lange zu der Einsicht gekommen, daß die Unterscheidung „einfaches und zusammengesetztes Einzelwesen" sich mit der anderen „unvergängliches und vergängliches Einzelwesen" deckt, und daß das einfache Einzelwesen unvergänglich ist. Die letzte Erkenntnis gründet sich aber auch einzig

und allein auf die Einfachheit dieser Einzelwesen, so daß wir mit vollem Grund behaupten, jedes Einzelwesen, das ein einfaches ist, ist unvergänglich. Dies gilt darum auch von der Seele, dem unkörperlichen einfachen Einzelwesen. Und da überhaupt unkörperliches Einzelwesen nur als einfaches Einzelwesen zu fassen ist (s. S. 32 ff.), so können wir auch dem Satze, daß alle unkörperlichen Einzelwesen unvergänglich sind, die Zustimmung nicht versagen.

5. Die Seele ein Bewußtsein.

Da der Mensch, diese leiblich-seelische (psychophysische) Einheit, eine stetige Wirkenseinheit von Leib und Seele ist, so sagen wir wohl auch von ihm selbst das aus, was näher besehen doch nur einem seiner beiden Einzelwesen zukommt. So sagen wir: dieser Mensch ist klein, mager, er läuft, ruht usf. und ferner: dieser Mensch ist aufmerksam, traurig, gescheit, er hofft, er liebt usf. Und ebenso sprechen wir: der „Mensch" hat Augen und Ohren, Hände und Füße usf., und der „Mensch" hat Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Wünsche usf. Von dieser psychophysischen Wirkenseinheit „Mensch" sagen wir nun mit vollem Recht: „der Mensch besteht aus Leib und Seele, der Mensch hat Leib, hat Seele".

Daß sowohl der menschliche Leib als auch die menschliche Seele ein Einzelwesen ist, wissen wir. Auf Grund dieser Erkenntnis verstehen wir auch das Besondere, das wir „Mensch" nennen, als eine stetige Wirkenseinheit, wobei die völlige Ungleichartigkeit der beiden Glieder dieser Wirkenseinheit uns nicht etwa hindernd im Wege steht.

Den menschlichen Leib begreifen wir als ein besonderes Ding. Die menschliche Seele haben wir bisher nur durch solche Worte bestimmt, die der Ungleichartigkeit der Seele gegenüber dem Leibe Ausdruck geben: „Nichtding", „Immaterielles", „Unräumliches". Mit verneinenden Ausdrücken allein aber ist uns nicht gedient, wir verlangen wenigstens ein Wort, in dem die Seele ihrem Wesen nach positiv gezeichnet ist; dieses Wort heißt „Bewußtsein".

Der Sprachgebrauch nennt wohl auch die stetige Wirkenseinheit „Mensch" ein bewußtes „Wesen", behauptet, der Mensch „habe Bewußtsein", will damit jedoch jenes Einzelwesen dann vor allem getroffen haben, das wir die menschliche Seele nennen.

Was aber kann nun der Satz „der Mensch hat Bewußtsein" sagen? Was ist das Gegebene, das wir „Bewußtsein" nennen? Bezeichnet „Bewußtsein" Einzelwesen oder Bestimmtheit oder Bestimmtheitsbesonderheit? Bedeutet „Bewußtsein" ein besonderes Einzelwesen, so hat das

Wort „der Mensch hat Bewußtsein" immerhin noch guten Sinn, da ja der Mensch Wirkenseinheit ist und zu dieser mehrere Einzelwesen gehören. Keinen Sinn hätte dann jedoch das Wort „die Seele hat Bewußtsein", denn die Seele ist keine Wirkenseinheit von Einzelwesen oder gar im besonderen ein zusammengesetztes Einzelwesen. Bedeutet dagegen „Bewußtsein" eine besondere Bestimmtheit oder eine Bestimmtheitsbesonderheit, so würde „Bewußtseinhaben" sowohl von der Seele, als auch in jenem übertragenen Sinne vom Menschen, zu dem doch die Seele gehört, auszusagen sein.

Gehen wir an die Untersuchung dieser Bewußtseinsfrage!

Ist „Bewußtsein" eine besondere Bestimmtheit, so ist es entweder verlierbare oder unverlierbare Bestimmtheit der Seele.

Gesetzt, Bewußtsein ist verlierbare Bestimmtheit der Seele, so muß es eine andere Bestimmtheit geben, die mit dem Bewußtsein in ihrem Allgemeinen gleich, in ihrer Besonderheit aber von ihm verschieden wäre. Die Suche nach solchem, dem „Bewußtsein" ähnlichen Gegebenen ist aber erfolglos. Was wir an seelischen Bestimmtheiten kennen, kann nicht in Betracht kommen, um sie, wenn die Seele der angeblichen Bestimmtheit „Bewußtsein" verlustig ginge, an deren Stelle eintreten zu lassen. Denn niemand wird z. B. behaupten, die Seele habe „Bewußtsein" verloren und anstatt dessen Vorstellen oder Fühlen gewonnen. Nichts von den uns bekannten Bestimmtheiten findet sich, das einer vermeintlichen Bestimmtheit „Bewußtsein" nebenzuordnen wäre, also in seinem Allgemeinen mit diesem gleich wäre.

Wäre ferner „Bewußtsein" unverlierbare Bestimmtheit der Seele, so würde der Umstand, daß ihr ähnliche andere Bestimmtheiten nicht aufzutreiben sind, freilich nicht stören oder verwunderlich sein. Aber dann fiele auch überhaupt das Wort „die Seele verliert das Bewußtsein" fort, wenngleich das andere „die Seele hat Bewußtsein" noch zu Recht bestehen bliebe. Indes auch das letzte hätte immerhin doch nur noch Sinn, wenn die Seele außer „Bewußtsein" zum mindesten noch eine andere unverlierbare Bestimmtheit aufwiese, da von der Forderung, daß jedes Einzelwesen wenigstens zwei einfache („letzte") Bestimmtheiten aufweise, sich nichts abdingen läßt. Wer behauptet, es könne Einzelwesen mit nur einer Bestimmtheit geben, sagt damit, daß es Einzelwesen gebe, die nur eine Bestimmtheit wären; denn etwas, das nur eine Bestimmtheit aufzuweisen hat, ist eben nichts anderes als diese eine Bestimmtheit. Wenn Herbart seinen einfachen Einzelwesen (Realen) auch nur eine Bestimmtheit (Qualität) zuschreibt, so ist er, der das Einzelwesen als solches nicht in dieser Bestimmtheit aufgehen wissen wollte,

doch tatsächlich nicht mit dieser einen ausgekommen. Er hat bekanntlich seinen Realen außer der einen „Qualität" noch die andere Bestimmtheit „Örtlichkeit im intelligiblen Raume" zugebilligt.

Sollte nun „Bewußtsein" eine *unverlierbare Bestimmtheit* der Seele bedeuten, so wären wir nicht in der Lage, der Seele, wie Herbart, einen „Ort im Raum" anzuweisen; wir könnten daher neben Bewußtsein als jene geforderte zweite unverlierbare Bestimmtheit der Seele nicht „Örtlichkeit schlechtweg" ansetzen. Vielleicht möchte aber jemand auf Fühlen schlechtweg oder Wahrnehmen schlechtweg als die *andere* unverlierbare Bestimmtheit der Seele verfallen. Daß beide unverlierbar für die Seele sind, ist unbestreitbar: es fragt sich jedoch, ob sie einer angeblichen Bestimmtheit „*Bewußtsein*" nebenzuordnen seien. Nebengeordnete *einfache* Bestimmtheiten werden sich in erster Linie dadurch kennzeichnen, daß sie *gar nichts* gemeinsam haben. Solche einfache Bestimmtheiten haben wir z. B. im Dinge als Größe schlechtweg, Gestalt schlechtweg, Ort schlechtweg: diese drei haben nichts gemeinsam; kein Allgemeines im Gegebenen überhaupt ist zu finden, in dem sie sich glichen, also übereinstimmten.

Wäre nun z. B. „Fühlen schlechtweg" eine dem „Bewußtsein" *neben*geordnete einfache Bestimmtheit, so könnte „Fühlen" *in keinem Falle bewußte* Bestimmtheit der Seele sein. Da aber die Tatsachen des Seelenlebens das Gegenteil lehren, so ist klar, daß „Fühlen schlechtweg" nicht die gesuchte, dem „Bewußtsein" nebengeordnete einfache Bestimmtheit der Seele ist. Aus demselben Grunde fällt auch „Wahrnehmen schlechtweg" aus dieser Wahl, wie überhaupt jegliches andere uns bekannte „letzte" Allgemeine im Seelischen. So führt auch die Suche nach einer einfachen Bestimmtheit, die sich der angeblichen einfachen Bestimmtheit „Bewußtsein" in der Seele zugesellt erwiese, zu nichts; denn, was immer wir an unverlierbaren Bestimmtheiten der Seele nachzuweisen vermögen, alles ist doch *bewußte* Bestimmtheit.

Aber vielleicht läßt sich „Bewußtsein", wenn auch nicht als besondere *Bestimmtheit*, so doch als eine Bestimmtheits*besonderheit* der Seele begreifen, so daß die uns bekannten seelischen Bestimmtheiten, wie Vorstellen, Fühlen usf. das „Bewußtsein" als eine ihrer Besonderheiten aufzuweisen hätten, in der sie sich eben als „bewußtes" Vorstellen, „bewußtes" Fühlen darstellten. Wäre indes „Bewußtsein" eine Besonderheit seelischer Bestimmtheit, so würde uns auch eine andere Besonderheit derselben seelischen Bestimmtheit bekannt sein, die eben mit der angeblichen Bestimmtheitsbesonderheit „Bewußtsein" wechselte. Der Sprachgebrauch scheint hier zu Hilfe zu kommen; man spricht ja

öfters von „bewußtem" und von „unbewußtem" Vorstellen, also anscheinend von einem Vorstellen mit der Besonderheit „Bewußtsein" und einem anderen Vorstellen, dem diese Besonderheit fehlt und das dafür natürlich eine andere Besonderheit aufweisen muß.

Sehen wir aber genauer zu, so meint der Gegensatz „bewußt — unbewußt" für Vorstellen soviel wie „bemerkt und nichtbemerkt". Wenn also von „unbewußtem" Vorstellen die Rede ist, so sagt dies nicht, dieses Vorstellen habe mit Bewußtsein überhaupt nichts zu tun, sondern nur, das Vorgestellte sei nicht „bemerkt" oder, wie es W. Wundt in so hübschem Bilde ausdrückt, es sei zwar im „Blickfeld", aber nicht im „Blickpunkt des Bewußtseins". Diesen Sinn von „unbewußtem" Vorstellen können wir freilich zur Deutung jener Besonderheit, die der angeblichen Bestimmtheitsbesonderheit „Bewußtsein" nebengeordnet und gegen sie auszutauschen sein soll, nicht verwerten. Ein Vorstellen, Fühlen usf. der Seele, bei dem Bewußtsein nicht irgendwie gar in Frage käme, gibt es aber nicht. Das Wort „unbewußtes Vorstellen", wenn es nicht „unbemerktes Vorstellen", sondern Vorstellen, mit dem überhaupt Bewußtsein nichts zu tun hat, besagen soll, ist und bleibt ein sinnloses Wort. Wir kennen keine Besonderheit eines Vorstellens, Fühlens usf., die sich als „Unbewußtsein" bezeichnen ließe.

Es ist also festgestellt, daß „Bewußtsein" weder eine besondere seelische Bestimmtheit, sei es verlierbare, sei es unverlierbare, noch eine seelische Bestimmtheitsbesonderheit bezeichnen kann, weil in allen drei Fällen das erforderliche nebengeordnete „Andere", das dann auch, nur um den Gegensatz auszudrücken, den Namen „Unbewußtsein" bekommen könnte, im Gegebenen überhaupt nicht zu finden ist. Es bliebe nun nur noch für den Gegner übrig, darauf zu verfallen, „Bewußtsein" für eine besondere Beziehung auszugeben, nämlich für eine Beziehung der Seele auf anderes, nach der dann dieses Andere das „Bewußte" hieße.

Bedeutete „Bewußtsein" eine Beziehung, so würde gegenüber der Behauptung, „Bewußtsein" sei eine Bestimmtheit oder Bestimmtheitsbesonderheit, zunächst das gewonnen sein, daß man nicht nach einem dem „Bewußtsein" nebengeordneten „anderen" zu suchen braucht. Eine Beziehung fordert eine andere weder neben sich noch nach sich im Gegebenen überhaupt; eine Beziehung kann eintreten, ohne daß überhaupt eine andere vorhergegangen sein muß, und kann auch verschwinden, ohne daß eine andere an ihre Stelle treten muß.

Der Sprachgebrauch scheint nun auch dieser Deutung des Wortes „Bewußtsein" als einer „Beziehung" entgegenzukommen; so scheint

z. B. das Wort „Bewußtsein von etwas haben" deutlich auf eine besondere Beziehung, eine „Bewußtseinsbeziehung", zu zielen. Indessen, wenn wir diesen Sinn von „Bewußtsein" auch vielleicht hinnehmen könnten, so lange es sich um die Tatsache, daß die Seele anderes weiß, handelt und demnach dieses Wissen oder „Bewußtsein" als eine Beziehung der Seele auf das andere verstehen würden; so fällt diese Deutung doch wieder ins Wasser, sobald wir die Tatsache, daß die Seele sich selbst weiß, „Bewußtsein von sich selbst hat", mit heranziehen. Ist „Bewußtsein" eine Beziehung, so setzt dies unter allen Umständen zweierlei voraus; ist aber nur Eines, wie eben beim sogenannten „Selbstbewußtsein", vorhanden, so kann von einer Beziehung nicht die Rede sein.

Die Tatsache, daß die Seele sich ihrer selbst bewußt ist, leugne ich nicht; wenn aber diese Tatsache ihren Ausdruck erhält in dem Satze: „die Seele bezieht sich auf sich selbst", so hat sie in einem Widerspruch, der aus 1 eben 2 macht, Ausdruck gefunden, denn damit Eines sich auf sich selbst beziehe, müßte es erst zu Zwei werden, also vorher „entzweigehen".

Wir haben demnach erwiesen, daß „Bewußtsein" keine Bestimmtheit, keine Bestimmtheitsbesonderheit, aber auch keine Beziehung der Seele bedeuten kann. So bleibt nichts anderes übrig, als daß „Bewußtsein" die Seele selbst bezeichnet, in diesem Worte also das Wesen der Seele zum Ausdruck kommt: „Die Seele ist ein Bewußtsein" oder, was dasselbe sagt, „die Seele ist ein bewußtes Einzelwesen."

Nun erhält das Wort „unbewußtes Einzelwesen" auch einen festen Sinn; es bedeutet Einzelwesen, das nicht ein Bewußtsein ist; als solches kennen wir aber das Ding, dem gegenüber wir die Seele ein „Nichtding" nennen. Wollen wir dann das Gegebene überhaupt als die Mannigfaltigkeit von Einzelwesen einteilen, so ergeben sich die beiden Gruppen des bewußten und des unbewußten Einzelwesens d. i. des Bewußtseins und des Dinges. Die menschliche Seele ist ein Bewußtsein, der menschliche Leib ist ein Ding.

Fragt man, welcher besondere Sinn noch den Worten „Seele" und „Leib" innewohne, so antworten wir: das Bewußtsein (das „nichtdingliche" Einzelwesen) heißt „Seele", wenn und sofern es eine stetige Wirkenseinheit mit einem Dinge bildet, und das Ding (das „unbewußte" Einzelwesen) heißt Leib, wenn und sofern es eine stetige Wirkenseinheit mit einem Bewußtsein bildet. Der Sprachgebrauch geht auch von jeher in diesem Sinne mit den Worten „Seele" und „Leib" um.

Ich weiß wohl, daß man sich schwer losmacht von der Auffassung, Bewußtsein bedeute eine besondere Bestimmtheit, und daß man lieber noch zu einer gezwungenen und gequälten Unterstellung die Zuflucht nimmt, als sich dem einzig folgerichtigen Gedanken, Bewußtsein bedeute ein besonderes Einzelwesen, gefangen gibt. Auch diese Unterstellung haben wir noch zu betrachten.

Man mag wohl einräumen, daß „Bewußtsein" weder verlierbare noch unverlierbare Bestimmtheit eines Dinges d. i. eines körperlichen Einzelwesens ist; man räumt wohl gleichfalls ein, daß unkörperliches Einzelwesen, dessen Bestimmtheit Bewußtsein sei, sich nicht im Gegebenen unserer Erfahrung findet. Um „Bewußtsein" aber trotzdem als Bestimmtheit zu retten, flüchtet man ins „Nichtgegebene", ins „Nichtdenkbare", und behauptet ein Nichtgegebenes, Nichtdenkbares oder, wie wir auch sagen können, ein X, dessen Bestimmtheit Bewußtsein sei. Mit diesem X ist es aber dann freilich noch nicht getan. Da man nämlich auch nicht davon lassen will, daß das „Bewußtsein verloren gehe", so hat man zugleich noch eine andere Bestimmtheit, die an die Stelle der angeblichen Bestimmtheit „Bewußtsein" treten könnte, zu behaupten. Jedoch die andere Bestimmtheit ist, wie man selbst wohl auch einräumt, ebensowenig zu finden, wie das X, als dessen eine Bestimmtheit das „Bewußtsein" ausgegeben wird; also auch die „andere" Bestimmtheit ist „Nichtgegebenes", „Nichtdenkbares", ist ebenfalls X. Das Gleiche trifft dann aber auch noch für die „allgemeinere" Bestimmtheit zu, in der die „andere" Bestimmtheit mit der angeblichen Bestimmtheit „Bewußtsein" doch übereinstimmen muß, um nur jene Veränderung „Bewußtsein geht verloren", behaupten zu können, — auch diese „allgemeinere Bestimmtheit" ist ein X. Endlich sieht man sich genötigt, um das sich verändernde X als Einzelwesen auszustaffieren, wenigstens noch eine zweite unverlierbare Bestimmtheit neben der „allgemeineren Bestimmtheit" der verlierbaren angeblichen Bestimmtheit „Bewußtsein" zu setzen, die aber ebenfalls zum „Nichtgegebenen", „Nichtdenkbaren" gehört, also auch X ist. In diese Gesellschaft von vier X: einem Einzelwesen X, einer dem „Bewußtsein" nebengeordneten und mit dem „Bewußtsein" wechselnden anderen Bestimmtheit X, ferner einer diesen beiden Bestimmtheiten gemeinsamen „allgemeineren" Bestimmtheit X und endlich einer neben dieser dem Einzelwesen noch zukommenden zweiten unverlierbaren Bestimmtheit X — in diese Gesellschaft von vier X würde also das Wirkliche „Bewußtsein" gestellt sein: eine Denkgrausamkeit, die wohl alle anderen Verbrechen metaphysischen Fabulierens in den Schatten stellt.

Unsere Untersuchung, die sich auf den Boden der Tatsachen stellt und diesen nicht verläßt, ist zu dem Ergebnis gelangt, daß, wenn überhaupt „Bewußtsein" etwas bezeichnen soll, unter „Bewußtsein" hier ein Einzelwesen zu verstehen ist.

Ein solches Einzelwesen „Bewußtsein" ist die Seele. Ein jeder von uns weiß sich als solches Einzelwesen, als ein Bewußtsein. Diese Tatsache ist für einen jeden stets der schlechthin sichere, aber auch der einzige Boden, auf dem die Frage nach der Seele und ihrem Wesen von ihm zum Austrag gebracht werden kann. Sein Selbstbewußtsein lehrt ihm unmißverständlich nicht nur, daß er, diese Seele, selbst nichts wäre, wenn er nicht Bewußtsein wäre, sondern insbesondere auch, daß alles sogenannte Seelische, wie das Empfinden und das Fühlen, das Vorstellen und das Denken, das Wollen und das Wünschen, gar nichts mehr bedeuten, wenn sie als Bewußtseinstatsachen entwurzelt und zum Unbewußten d. i. zum Dinggegebenen geworfen würden.

Bei der Bestimmung der Seele als eines „Bewußtseins" läßt sich auch die Redensart, „Bewußtsein von etwas haben" mit gutem Sinn behalten; diese sagt: eine Seele d. i. ein mit einem Leibe in stetiger Wirkenseinheit gegebenes Bewußtsein „hat" etwas d. i. ist sich dessen bewußt oder weiß etwas. Nur Bewußtsein kann sich einer Sache bewußt sein, nur ein Bewußtsein „hat Bewußtsein von etwas". Wir müssen demnach jene Redensart so verstehen, daß „Bewußtseinhaben" nicht sagt, ein oder das Bewußtsein „haben", sondern „Bewußtseinhaben" ist nicht anders aufzufassen als „Wissen schlechtweg". In dem Worte „Bewußtsein von etwas haben" ist also, grammatisch gesprochen, nicht „Haben" das Prädikat und „Bewußtsein" das Objekt, dessen nähere Bestimmung dann das „etwas" wäre, sondern „Bewußtseinhaben" ist das Prädikat, und „etwas" ist Objekt. „Bewußtseinhaben" bedeutet eben „Wissen schlechtweg".

Ist die Seele ein Bewußtsein oder, was dasselbe sagt, bewußtes Einzelwesen, so leuchtet ein, daß „bewußte Seele" ein überschüssiges Wort ist, das durchaus nichts mehr sagt, als das Wort „Seele" schlechtweg. Dann ist ferner auch klar, daß „bewußtes Vorstellen", „bewußtes Fühlen", „bewußtes Wollen" nicht minder überschüssige Worte sind, falls nicht etwa hier das Wort „bewußt" den Sinn von „bemerkt" haben soll. Ist das letzte ausgeschlossen, so kann „bewußtes Fühlen" usf. nur bedeuten „Fühlen eines Bewußtseins", und so liegt die Überschüssigkeit des Wortes klar zutage. Fühlen, Vorstellen usf. sind doch selbstverständlich seelische Bestimmtheiten; und wir haben gesehen, daß sich „Bewußtsein" nicht etwa als eine Besonderheit von Fühlen, Vor-

stellen usf. begreifen läßt. Gibt es nun zweifellos Vorstellen und Fühlen usf., bei dem überhaupt Bewußtsein in Frage kommt, so muß unter „Bewußtsein" ein Einzelwesen verstanden werden, dessen Bestimmtheit eben jenes Vorstellen usf. ist. Sprechen wir daher von Vorstellen, Fühlen usf. als Bewußtseinsbestimmtheiten, so heißt dies nicht, daß diese Bestimmtheiten der Seele eine Besonderheit „Bewußtsein" aufzuweisen hätten, sondern vielmehr, daß diese Bestimmtheiten der Seele die Bestimmtheiten eines „Bewußtsein" sind; denn die Seele ist ein Bewußtsein.

6. Gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewußtsein.

Der Anfang des Zusammenseins von Seele und Leib, der Beginn der stetigen Wirkenseinheit „dieser Mensch" ist wohl niemals genau festzustellen; alle Versuche, den Zeitpunkt, in dem die Einheit dieses Leibes und einer Seele ihren Anfang genommen hat, zu bestimmen, sind bisher wenigstens erfolglos gewesen. Der Grund dafür ist ersichtlich: man bedenke nur, daß dem Forscher einerseits einzig und allein sein eigenes Seelenleben unmittelbar gegeben ist und das Gedächtnis seines Seelenlebens in die ersten Zeiten nicht zurückreicht, anderseits alles auf Grund des Leibeslebens anderer Menschen von ihm erschlossene, also mittelbar gegebene andere Seelenleben ebenfalls in den ersten Zeiten, wenn auch nicht in dem Umfange, wie bei seinem eigenen, für sein Wissen ausfällt.

Der Forscher findet also beim Beginn seiner Untersuchung immer schon irgendwie entwickelte Seelen, sich selbst und andere Seelen vor, wenn er über das Wesen der Seele sowie über die Gesetze des Seelenlebens sich zu unterrichten sich anschickt.

Daß es eine Mehrzahl von Seelen gibt, erscheint uns selbstverständlich, und doch ist es nicht unnütz, den Berechtigungsschein für diese Meinung zu beschaffen. Es wäre verfehlt, von der Tatsache, daß es viele menschliche Organismen gibt, die Berechtigung, ebensoviele Seelen zu behaupten, herzuleiten, indem man schließt, weil der Mensch die Einheit von zwei Einzelwesen, Seele und Leib, darstellt, so müssen ebensoviel besondere Seelen bestehen, als es besondere Leiber gibt. Dieser Schluß würde richtig sein, wenn die mit dem Leibe vereinte Seele ein Ding, demnach Örtlichkeit eine ihrer Bestimmtheiten, mithin die Seele „im" Leibe zu denken wäre. Dann wäre eben die Einheit „Seele und Leib" nicht nur eine Wirkenseinheit, sondern bedeutete auch ein räumliches Zusammen von Seele und Leib, so daß örtlich verschiedenen

Leibern örtlich verschiedene Seelen verknüpft sein müßten. Nun aber bedeutet die Einheit von Seele und Leib „Mensch" nur eine Wirkenseinheit, und so scheint an und für sich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen zu sein, daß ein und dieselbe Seele mit mehreren örtlich verschiedenen Leibern zugleich eine Wirkenseinheit bilde. Denn weil der Seele als unkörperlichem Wesen die Örtlichkeit nicht zukommt, so stände einer Wirkenseinheit „eine Seele und mehrere örtlich verschiedene Leiber" von dieser Seite nichts im Wege: Ortlosigkeit gibt dem Gedanken der „ubiquitas" (Überallsein) eines Einzelwesens freie Bahn. Wir verwerfen diesen aber dennoch auf Grund der Tatsache der Mehrzahl von Organismen und unserer eigensten Erfahrung, daß die einzelne Seele nur mit einem, nicht mit mehreren örtlich verschiedenen Organismen eine besondere Wirkenseinheit bildet; wir schließen vielmehr hieraus, daß mit jedem besonderen menschlichen Organismus eine besondere Seele in Wirkenseinheit gegeben sei.

Das seelische Wesen aber, als das ein jeder von uns sich selbst hat und das als Bewußtsein sich selbst weiß, bietet sich nun des näheren als gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewußtsein.

Seele ist „gegenständliches" Bewußtsein, insofern sie Gegenständliches hat, z. B. sieht, hört usf. Wir unterscheiden das gegenständliche Bewußtsein dann als wahrnehmendes und vorstellendes Bewußtsein, und so bedeuten Wahrnehmunghaben und Vorstellunghaben oder, was ganz dasselbe sagt, Wahrnehmen und Vorstellen die zwei gegenständlichen Bewußtseinsbestimmtheiten, dementsprechend „Wahrnehmung" und „Vorstellung" das Gegenständliche der Seele oder die Besonderheiten der gegenständlichen Bewußtseinsbestimmtheit.

Seele ist „zuständliches" Bewußtsein, indem sie Lust oder Unlust hat, und so bedeuten das Lusthaben und das Unlusthaben die zwei zuständlichen Bewußtseinsbestimmtheiten, dementsprechend „Lust" und „Unlust" das Zuständliche der Seele oder die Besonderheiten der zuständlichen Bewußtseinsbestimmtheit.

Die Seele ist „denkendes" Bewußtsein, indem sie Unterschiedenes und Vereintes hat, und so bedeuten uns „Unterschiedeneshaben" und „Vereinteshaben" die zwei denkenden Bewußtseinsbestimmtheiten.

Es gibt keinen Augenblick der Seele, in welchem sie nicht zugleich gegenständliches und zuständliches und denkendes Bewußtsein wäre.

Irrig ist es, wenn einige meinen, die Seele habe z. B. zunächst nur Gegenständliches und hernach komme z. B. Zuständliches hinzu; irrig

ist es ebenfalls, wenn andere meinen, daß die Seele zuerst Zuständliches allein aufzuweisen habe. Irrig ist auch, wenn dritte behaupten, die Seele habe überhaupt in gewissen Augenblicken nur Zuständliches oder nur Gegenständliches. Was man zum Beleg dieser Meinung anführt, erweist sich bei genauer Prüfung immer als ein Beleg für unsere Auffassung vom stetigen Zusammen gegenständlicher, zuständlicher und denkender Bewußtseinsbestimmtheit in der Seele.

Dieses Zusammen findet sich allerdings in manchen Fällen so, daß das Gegenständliche eben im Vordergrund steht und das Zuständliche kaum bemerkt ist, in anderen Fällen wiederum so, daß das Zuständliche in demselben Maße das Gegenständliche vom Bemerktwerden zurückdrängt. Solche Fälle haben wohl zu jenen irrtümlichen Meinungen Anlaß gegeben, indem man das im Hintergrund Stehende ganz übersah. Ebenso läßt sich auch die andere Behauptung erklären, daß zuständliche Bewußtseinsbestimmtheit nicht zwei, sondern drei Besonderheiten aufzuweisen habe, nämlich außer Lust und Unlust noch „indifferentes" Zuständliches. Ich muß gestehen, daß ich in meinem Bewußtseinsleben vergebens nach diesem Dritten gesucht habe und keinen Augenblick kenne, in dem ich nicht entweder Lust oder Unlust hatte, dagegen viele Augenblicke freilich kenne, die nur eine verschwindend geringe Lust oder Unlust aufweisen. Ohne irgendwelche Lust oder Unlust aber finde ich mich niemals.

Die irrige Meinung, daß gegenständliche Bestimmtheit zunächst der zuständlichen vorausgehe, spiegelt sich auch in der beliebten Rede, Wahrnehmung oder Vorstellung rufe die Lust oder die Unlust hervor. Man geht dabei anscheinend noch von der Annahme aus, daß „Wahrnehmung" und „Vorstellung" selbst gleichsam an die Seele erst „herankommen" und diese dann eben als eine Art „Resonanzboden" mit „Lustton" oder „Unlustton" auf die „herangekommene" und auf die Seele „einwirkende" Wahrnehmung oder Vorstellung „antworte". Wie ungeheuerlich erscheint hier alles verschoben! Bestimmtheitsbesonderheiten der Seele, die Wahrnehmungen und Vorstellungen, sind zu Einzelwesen gestempelt, die auf die Seele einwirken und dadurch das Zuständliche, Lust oder Unlust, in der Seele hervorrufen! Selbst wenn man gegen diese meine Darstellung den Einspruch erhöbe, daß selbstverständlich Wahrnehmung und Vorstellung von vornherein „in der Seele" wären, so würde die Behauptung, daß sie das Zuständliche dann erst in der Seele „veranlassen", nicht weniger zu beanstanden sein. Sind Wahrnehmungen und Vorstellungen „in der Seele", so kann dies nur heißen, daß sie Bestimmtheitsbesonderheiten der Seele

sind. Da nun aber die Seele *einfaches* Einzelwesen ist, so ist es nicht zu verstehen, wie eine Bestimmtheitsbesonderheit der Seele auf dieselbe Seele wirken d. i. die wirkende Bedingung einer Veränderung dieser Seele (Auftreten eines neuen Zuständlichen, Lust oder Unlust) sein könne (s. S. 19f.). In der Rede, daß das Gegenständliche eines Bewußtseins ein Zuständliches desselben Bewußtseins „veranlasse" oder „hervorrufe", können wir daher nur den irreführenden Ausdruck der Tatsache erblicken, daß neues Gegenständliches stets von neuem Zuständlichen *begleitet* ist.

Die Seele ist aber, wie schon bemerkt wurde, auch immer „*denkendes*" *Bewußtsein*, indem sie stets Unterschiedenes und Vereintes hat.

Wann immer wir uns als gegenständliches Bewußtsein prüfen, so findet sich, daß wir, sei es als wahrnehmendes, sei es als wahrnehmendes und zugleich vorstellendes Bewußtsein, stets *mehreres* Gegenständliches zugleich haben, daß wir stets *mehreres* wahrnehmen oder wahrnehmen und vorstellen, mit anderen Worten, wann immer wir wahrnehmen und vorstellen, stets auch Unterschiedenes haben d. i. *unterscheiden*. Indes nicht nur als „unterscheidendes" d. h. Unterschiedenes, *also Mehreres* habendes Bewußtsein finden wir uns, sondern auch als ein Bewußtsein, das dieses Mehrere eben als *Vereintes* hat, das also auch „*vereint*". Die Seele, die gegenständliches Bewußtsein ist — und dies ist sie in jedem ihrer Augenblicke —, zeigt sich somit auch immer als denkendes Bewußtsein; sie ist *gegenständliches*, *zuständliches und denkendes Bewußtsein zu jeder Zeit*.

Man irrt, wenn man das Seelenleben so auffaßt, als ob Wahrnehmen oder Vorstellen mit Lust- oder Unlusthaben anfangs die alleinigen Bestimmtheiten des Bewußtseins seien, aber das „Unterscheiden" und „Vereinen", mit anderen Worten, das „Unterschiedeneshaben" und „Vereintesheben" sich erst später einstellen. Wir finden keinen Augenblick unseres Seelenlebens ohne dies „Denken", aber — was auch wohl niemand bezweifeln wird — ebenfalls *in keinem Seelenaugenblick dies Denken ohne gegenständliche und zuständliche Bewußtseinsbestimmtheit*.

Von Bedeutung ist es, in der Psychologie die Formeln „Wahrnehmen = Wahrnehmunghaben", „Vorstellen = Vorstellunghaben", „Denken = Unterschiedenes und Vereinteshaben" streng zu beachten; zu dem Zwecke wird es auch von Vorteil sein, von Wahrnehmen, Vorstellen und Denken nicht als „*Akten*" zu reden. Das Wort „Akt" führt leicht das Mißverständnis ein, Wahrnehmen, Vorstellen und Denken für einen „Vorgang (Prozeß)" in der Seele oder gar für eine „Tätigkeit" der Seele

anzusehen, als deren Ergebnis sich am Schluß das Wahrnehmunghaben, Vorstellunghaben, Unterschiedenes- und Vereinteshaben einstelle. Wir kennen kein Wahrnehmen, wir hätten denn eine Wahrnehmung usf. Darum halte ich es für geraten, das Wort „Akt" für Wahrnehmen, Vorstellen, Denken außer Kurs zu setzen. Damit soll nicht verneint werden, daß wir etwa in bestimmtem Sinne von uns reden können als den wahrnehmend oder vorstellend „Tätigen"; wir werden aber nur damit sagen wollen, daß wir von einer Wahrnehmung zu einer anderen, von einer Vorstellung zu einer anderen wechseln. Aber in solchem sogenannten „Tätigsein" oder „Vorgange" finden wir uns niemals wahrnehmend oder vorstellend tätig d. i. „aktiv" oder „wirkend", sondern nur als Seelen, die in jedem Augenblicke Wahrnehmungen oder Vorstellungen haben, so daß in aufeinanderfolgenden Augenblicken verschiedene Wahrnehmungen oder Vorstellungen wechseln.

Trotzdem ist durchaus nicht verwehrt, zwischen Wahrnehmen und Wahrnehmung, Vorstellen und Vorstellung noch zu unterscheiden. Geschieht dieses, so bedeutet „Wahrnehmen" „Wahrnehmunghaben", und „Vorstellen" „Vorstellunghaben. Diese Worte treffen demnach die gegenständlichen Bestimmtheiten ganz, während die Worte „Wahrnehmung" und „Vorstellung" nur die Bestimmtheitsbesonderheit dieser gegenständlichen Bestimmtheiten ausdrücken.

Was also das wahrnehmende und vorstellende Bewußtsein betrifft, so sind seine mannigfaltigen Besonderheiten bezeichnet als „Wahrnehmungen" und „Vorstellungen" d. i. was die Seele wahrnimmt und vorstellt oder, anders ausgedrückt, das „Wahrgenommene" und das „Vorgestellte", das eben die jedesmalige Besonderheit der Bestimmtheit „Wahrnehmen" oder „Vorstellen" des einzelnen Seelenaugenblickes ausmacht. So geschieht es denn mit vollem Recht, daß die Forschung, sofern sie im besonderen auf die Erklärung der Mannigfaltigkeit im gegenständlichen Bewußtsein ausgeht, die Wahrnehmungen und Vorstellungen für sich ins Auge faßt. Freilich darf nie vergessen werden, daß diese das Gegenständliche der Seele d. h. die mannigfaltigen Besonderheiten des Wahrnehmens und Vorstellens eines Bewußtseins sind. Man muß sich in der Psychologie also vor dem Irrtum hüten, die Wahrnehmungen und Vorstellungen, anstatt für die Bestimmtheitsbesonderheiten eines Bewußtseins, für eine Art „unkörperlicher" Einzelwesen „in der Seele" zu halten, ein Irrtum, in dem seit dem Auftreten der englischen „Assoziationspsychologie" (besonders seit John Locke 1632—1704) nicht wenige verstrickt sind. Dieser Irrtum ist für die klare Auffassung des Seelen-

lebens verhängnisvoll geworden und, wie nicht anders zu erwarten, ihm folgt die phantastische Meinung auf dem Fuße, daß die Wahrnehmungen und Vorstellungen als die angeblichen Einzelwesen in der Seele auch selbst Veränderungen erfahren, ja daß sie sogar „in der Seele" aufeinander wirken.

Tatsächlich bedeuten „Wahrnehmungen" und „Vorstellungen" für die Psychologie Bestimmtheitsbesonderheiten der Seele, also Allgemeines und somit Unveränderliches; sie können daher unter keinen Umständen eine Wirkung, die ja immer Veränderung ist, erfahren. Gewiß müssen auch wir, wenn es gilt, die Mannigfaltigkeit des Gegenständlichen des Bewußtseins zu erforschen, den Blick ganz besonders auf seine Bestimmtheitsbesonderheiten, die Wahrnehmungen und Vorstellungen, einstellen, werden aber dabei doch niemals vergessen, daß sie Bestimmtheitsbesonderheiten, also nicht Einzelwesen, „in der Seele" sind. An der Tatsache, daß die Seele in jedem Augenblick gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewußtsein zugleich ist, dürfen wir uns auch nicht dadurch irremachen lassen, daß wir das Bewußtsein das eine Mal in dieser, das andere Mal in jener Bestimmtheit ganz besonders vornehmen und für sich untersuchen können. So behandeln wir Wahrnehmen oder Vorstellen, ebenso Lusthaben oder Unlusthaben und Denken für sich als besondere Bestimmtheiten der Seele, ohne doch irgendwie daran rütteln zu wollen, daß die Seele in jedem ihrer Augenblicke alle drei Bestimmtheiten aufweise, d. h. stets gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewußtsein sei.

Als gegenständliches (wahrnehmendes und vorstellendes), zuständliches (Lust- und Unlusthabendes) und denkendes (unterscheidendes und vereinendes) Bewußtsein schlechtweg ist die Seele nunmehr in ihren drei unverlierbaren Bestimmtheiten gekennzeichnet, die stets in der Einheit „menschliches Bewußtsein" sich finden. Jeder Seelenaugenblick aber bietet jede dieser Bestimmtheiten in einer Besonderung, also jede besondere Bestimmtheit des einzelnen Seelenaugenblickes ist ein zusammengesetztes Allgemeines (s. S. 9 f.), so daß die Seele als Einzelwesen gar mancherlei Wahrnehmungen und Vorstellungen, mancherlei Lust und Unlust, mancherlei „Gedanken" aufzuweisen hat.

7. Die Seele als Wille.

Mit den drei unverlierbaren Bestimmtheiten und ihren vielen Besonderungen ist das menschliche Seelenwesen noch nicht völlig beschrieben. Ich finde mich nicht nur als gegenständliches, zuständliches und denkendes, sondern auch als „ursächliches" Bewußtsein. Was will nun dies

sagen? Hat die Seele noch eine vierte unverlierbare Bestimmtheit aufzuweisen, die mit jenen drei zusammen in jeglicher Augenblickeinheit der Seele sich findet? Wir werden aus den Tatsachen, die uns vom Wollen sprechen lassen, hierüber Aufschluß erhoffen können.

Daß vom „Willen" mit Recht nur zu reden ist, wenn das Bewußtsein in Frage kommt, daran dürfen wir, trotz Schopenhauer und E. v. Hartmann, die von „unbewußtem" Willen sprechen, festhalten. Daß ferner „Wille" nicht ein von der Seele etwa noch unterschiedenes, demnach nicht ein besonderes Einzelwesen in dem Menschen ist, wird trotz des wilden Sprachgebrauches in betreff des Wortes „Wille" keinen Widerspruch erfahren. Daß endlich, was man überhaupt „Wille" nennt, bei dem Wirken des menschlichen Bewußtseins in Frage komme, unterliegt auch keinem Zweifel: wir alle sprechen ja von willkürlichem Wirken. Eine allgemeine Erörterung dieses besonderen Wirkens möge nun unsere Darstellung vom Willen einleiten.

Wir haben, als überhaupt vom Wirken (s. S. 14 ff.) die Rede war, schon bemerkt, daß jede Wirkung, die ein Einzelwesen erfährt, eigentlich nur Besonderheiten einer Bestimmtheit dieses Einzelwesens angeht, und daß für die Welt der Dinge, die untereinander wirken, die „wirkende Bedingung" jeder Veränderung, also das eigentliche Wirkende, genau genommen, nur eine Bestimmtheit des sogenannten „wirkenden" Dinges ist. Es fragt sich, ob dieser von dem „wirkenden" Ding schlechthin gültige Satz auch von der sogenannten „wirkenden" Seele für ihr gesammtes Wirken gilt.

In vielen Fällen, in denen das Bewußtsein als das „Wirkende" festgestellt ist, unterliegt es keinem Zweifel, daß das eigentliche Wirkende, die „wirkende Bedingung", eine Bestimmtheit des betreffenden Seelenaugenblickes ist. Dies ist z. B. immer bei jenem Wirken der Seele der Fall, das als „unwillkürliches" bezeichnet wird. Und wenn wir diese Fälle dann genauer untersuchen, so drängt sich auch hier eine andere Unterscheidung auf, die Unterscheidung von unvermittelter und vermittelter Wirkung.

Vom menschlichen Bewußtsein wissen wir schon, daß es einzig und allein mit dem Gehirn in unvermitteltem Wirkenszusammenhang steht, daß die menschliche Seele also, wann immer sie wirkt, nur auf das Gehirn unvermittelt wirkt. Da es üblich ist, die Wirkungen eines menschlichen Bewußtseins mit dem besonderen Namen „Handlung" zu belegen, so sagen wir, daß alle unvermittelten Handlungen der menschlichen Seele Veränderungen des menschlichen Gehirns sind. Was nun aber gewöhnlich „unwillkürliche" Handlung

heißt, das bedeutet freilich nicht eine Gehirnveränderung, ist aber ausnahmslos eine durch Gehirnveränderung vermittelte andere Veränderung.

Dann ist wieder zunächst die Frage, ob auch jene unvermittelten Handlungen des Bewußtseins zu den unwillkürlichen gehören oder ob sie willkürliche sind. Die Antwort liegt auf der Hand: sie sind allesamt unwillkürliche Wirkungen der Seele.

Wodurch aber unterscheidet sich nun die unwillkürliche Handlung der Seele von der willkürlichen? Wir gewinnen hier mit der Antwort, die willkürliche sei eine gewollte, die unwillkürliche eine ungewollte, nichts, so lange nicht, was „Wille" und „Wollen" sei, klargestellt ist.

„Von uns gewollt" nennen wir eine vorliegende „Wirkung", also eine Veränderung, wenn diese Veränderung vor ihrem Eintreten schon von uns vorgestellt war; also das Vorgestelltsein einer noch nicht wirklichen Veränderung ist unerläßlich, wenn die Wirkung eine „gewollte" soll genannt werden. Indes nicht jede wirkliche Veränderung, die als Veränderung schon vorher von mir vorgestellt war, ist, wenn sie eingetreten ist, „von mir gewollt", selbst dann nicht, wenn bei Prüfung der eingetretenen, also wirklichen Veränderung, diese sich nachträglich als Wirkung meiner selbst, dieser besonderen Seele, herausstellt. Die Mordhandlung des „Glockengießers zu Breslau" ist z. B. nicht von diesem „gewollt", aber doch von ihm „gewirkt". Als eine zweite unerläßliche Voraussetzung für das „Gewolltsein" einer Veränderung (Wirkung) kommt daher hinzu, daß die Seele, als sie die Veränderung vorstellte, ursächlich sich beziehendes Bewußtsein war.

Die erstgenannte Voraussetzung alles „Gewolltseins" reicht freilich in gewisser Weise schon allein zur Unterscheidung von willkürlicher und unwillkürlicher Handlung aus; denn „ungewollt (unwillkürlich)" ist jede Handlung, die zwar Wirkung eines Bewußtseins, jedoch von diesem nicht schon vorher als Veränderung vorgestellt war. Wenn wir nun aber solche ungewollten wirklichen Veränderungen gleich den „gewollten" eine Wirkung des Bewußtseins nennen, so muß es „Wirken des Bewußtseins" in zwei verschiedenen Besonderungen geben.

„Wirken eines Dinges" weist ausnahmslos, wie wir festgestellt haben, eine Bestimmtheit als „wirkende Bedingung" für die Veränderung, für die Wirkung, auf. „Wirken eines Bewußtseins" aber zeigt dieselbe Bedingung nur in den Fällen unwillkürlicher (ungewollter) Wirkung, sei diese nun unvermittelte, also Veränderung des Gehirns, sei sie durch Gehirnveränderung vermittelte Verände-

rung: die „wirkende Bedingung“ ist also in all diesen Fällen eine Bestimmtheit des Bewußtseins.

In einer anderen Besonderung jedoch zeigt sich „Wirken des Bewußtseins“ bei den willkürlichen (gewollten) Handlungen: hier ist nämlich nicht eine Bestimmtheit des Bewußtseins, sondern das Bewußtsein selbst in einer besonderen Augenblickeinheit die „wirkende Bedingung“. Bei diesem besonderen Wirken zeigt sich das augenblickliche Bewußtsein in einer ursächlichen Selbstbeziehung zu einer von ihm vorgestellten Veränderung; wir nennen es in dieser seiner Augenblickeinheit kurzweg „ursächliches Bewußtsein“.

Unwillkürliche Handlung der Seele also ist diejenige Wirkung des Bewußtseins, deren wirkende Bedingung eine Bestimmtheit der Seele ist, willkürliche Handlung dagegen die, deren wirkende Bedingung eine besondere Augenblickeinheit der Seele, ein besonderer Bewußtseinsaugenblick ist.

Alle unvermittelten Handlungen oder Wirkungen des Bewußtseins sind Gehirnveränderungen und gehören zu den unwillkürlichen Wirkungen, die willkürliche Handlung dagegen ist immer eine vermittelte Wirkung des Bewußtseins. Vermitteltes Wirken liegt selbst auch in den Fällen vor, in denen die Seele willkürlich auf sich selbst wirkt: und vermitteltes Wirken liegt ebenfalls vor, wenn die Seele unwillkürlich auf sich selbst wirkt. Die Seele, die auf sich selbst stets nur „vermittelt“ wirkt, wirkt dabei in beiden Fällen unvermittelt auf das Gehirn und dieses dann wieder unvermittelt auf die Seele: ohne die Gehirnvermittelung gibt es aber kein Wirken der Seele auf sich selbst. Unvermitteltes Wirken der Seele auf sich selbst nämlich ist schon wegen der Einfachheit der Seele als Einzelwesen schlechthin ausgeschlossen; die Vermittelung durch das Gehirn ist daher bei allem Wirken der Seele unabweislich, da überhaupt zum Wirken, wie wir wissen, stets zwei Einzelwesen nötig sind (S. 14 ff.).

„Ich will“ sagt dasselbe, wie „ich bin ursächliches Bewußtsein“, „ich beziehe mich selbst ursächlich auf eine zukünftige Veränderung.“ Das letzte lehrt nun, daß „ich will“ nicht gleichbedeutend ist mit „ich wirke“ „Wollen“ und „Wirken“ sind zweierlei; dagegen bedeuten „wollen“ und „wirkenwollen“ ein und dasselbe, also „wollen“ heißt „wirkende Bedingung sein wollen für eine Veränderung“.

Nennen wir die Seele, die da „will“, ein „ursächliches Bewußtsein“, so fragt sich nunmehr, ob sie als wollende eine besondere Bestimmtheit zeige, die den obengenannten drei Grundbestimmtheiten der Seele noch zur Seite trete. Der Sprachgebrauch von „Denken, Fühlen und

Wollen" der Seele möchte uns geneigt machen, diese Frage zu bejahen. Doch macht die Tatsache stutzig, daß die Seele anscheinend nicht stets ursächliches Bewußtsein ist, nicht immer „will". Wäre eben „Wollen" eine unverlierbare Bestimmtheit, wie jene drei, so müßte die Seele stets auch wollen: dem aber widerspricht jene Tatsache. Auf der anderen Seite ist „wollen" auch nicht als verlierbare Bestimmtheit der Seele zu behaupten, denn wir kennen am unkörperlichen Einzelwesen „Seele" keine Bestimmtheit, die mit dem Wollen in ihrem Allgemeinen gleich wäre, so daß dieselbe, wenn „Wollen" der Seele verloren ginge, an die Stelle träte. Man spricht wohl etwa von „Nichtwollen", das mit dem „Wollen" wechsele, indes, was auch „Wollen" sei, ob Bestimmtheit oder nicht, wir können mit voller Sicherheit behaupten, daß „Nichtwollen" keine Bestimmtheit der Seele ist. „Nichtwollen" sagt uns überhaupt nichts, während doch z. B. „Nichtbewegung" so viel sagt wie „Ruhe" (s. S. 9ff.).

Sollte aber unter „Nichtwollen" verstanden werden „etwas nicht wollen" z. B. „etwas nicht haben wollen" im Gegensatz zu „etwas haben wollen", wie „Zahnschmerzen nicht haben wollen", aber „Gesundheit haben wollen": so ist hier das mit „Nichtwollen" Bezeichnete auch ein besonderes Wollen, z. B. „nicht schmerzende d. h. gesunde Zähne haben wollen".

Wäre „Wollen" demnach eine Bestimmtheit der Seele, so müßte sie eine unverlierbare, mithin ein letztes Allgemeines des Bewußtseins bedeuten, wie die drei früher genannten, die gegenständliche, zuständliche und denkende Bewußtseinsbestimmtheit. Ist „Wollen" aber eine besondere letzte Bewußtseinsbestimmtheit, so muß es sich auch von den drei anderen schlechthin unterscheiden, wie diese ja auch trotz ihres stetigen Zusammens sich schlechthin voneinander abheben. Eine solche Bewußtseinsbestimmtheit suchen wir vergebens. Dies hat dann wieder manche bestimmt, das „Wollen" im Seelenwesen ganz zu verneinen und dieses Seelenwesen nur aus gegenständlicher und zuständlicher und denkender Bestimmtheit zu verstehen. Ich stimme diesen zu, sofern „Wollen" als besondere Bewußtseinsbestimmtheit überhaupt verneint wird, halte jedoch dafür, daß sie irren, wenn sie Wollen als etwas Besonderes im Seelenwesen schlechtweg leugnen. „Wollen" ist zwar keine Bewußtseinsbestimmtheit, aber doch eine Bewußtseinsbeziehung: im Wollen bezieht das Bewußtsein sich selbst ursächlich auf eine vorgestellte Veränderung.

Die Seele als ursächliches Bewußtsein zeigt sich also keineswegs noch in einer vierten Bewußtseinsbestimmtheit; doch weist sie als

ursächliches Bewußtsein in dieser ihrer Augenblickeinheit selbstverständlich gegenständliche, zuständliche und denkende Bestimmtheit auf, ist aber als ursächliches Bewußtsein nicht nur die bloße Einheit dieser drei Bestimmtheiten. Wäre die wollende Seele nur dies, so müßte sie zu jeder Zeit ursächliches Bewußtsein sein, da sie doch jederzeit gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewußtsein ist. Für die Seele als ursächliches Bewußtsein kommt eben noch hinzu, was wir die ursächliche Selbstbeziehung der Seele auf eine vorgestellte Veränderung nennen.

Ist Wollen aber eine Selbstbeziehung des Bewußtseins auf eine Veränderung, so versteht sich schon daraus, daß beim Wollen die Seele als eine Augenblickeinheit in Frage kommt, denn das „Selbst" ist ja nicht eine Bestimmtheit der Seele, sondern eben die Seele selbst und zwar hier als die Augenblickeinheit, in der sie sich ursächlich auf eine vorgestellte Veränderung bezieht.

In betreff dieser ursächlichen Selbstbeziehung erhebt sich nun die Frage, ob sie der Seele, ohne daß diese selber damit aufgehoben wird, fehlen könne. So viel steht fest, daß Wollen nicht wäre, wenn nicht Seele als gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewußtsein, bestände. Darum würde andererseits auch, weil eben in dieser dreifachen Bestimmtheit das Seelenwesen in seinem Unverlierbaren sich kennzeichnet, die umgekehrte Behauptung, das Wollen sei das allein Urspüngliche, sei also da, bevor Empfinden usw. da ist, so viel sagen wie: die Seele ist ursächliches Bewußtsein, auch wenn sie noch gar nicht besteht.

Die Bedingung für Seele als ursächliches Bewußtsein ist unabweislich die Seele als gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewußtsein. Es fragt sich aber noch immer, ob die Seele auch ohne die ursächliche Selbstbeziehung sich finde, oder diese auch in jedem ihrer Augenblicke da sei. Im ersten Falle könnten wir dann verstehen, daß die ursächliche Selbstbeziehung nicht schlechtweg, sondern nur unter gewissen Umständen mit der gegenständlichen, zuständlichen und denkenden Bestimmtheit gegeben ist.

Wie dem nun auch sei, so viel bleibt wahr, daß das ursächliche Bewußtsein als besondere Augenblickeinheit sich selbst ursächlich bezieht. Darum ist es uns ganz selbstverständlich, daß die Zergliederung eines Willens d. i. des ursächlichen Bewußtseins stets auf gegenständliche, zuständliche und denkende Bewußtseinsbestimmtheit stößt und wir in jedem Falle eines „Wollens" diese drei Bestimmtheiten der Seele vorfinden.

In der Frage, ob die Seele immer ein ursächliches Bewußtsein sei, haben aber, wie wir vorweg festlegen wollen, diejenigen recht, von denen die Frage verneint wird. Dabei werden wir uns aber hüten, das Wollen

und das Wirken der Seele zusammenzuwerfen. „Wollende Seele" ist keineswegs dasselbe, wie „wirkende Seele", einmal schon deshalb nicht, weil in den Fällen unwillkürlichen Wirkens der Seele d. i. in den Fällen, in denen nicht die Seele als Augenblickeinheit, sondern nur eine ihrer Bestimmtheiten die „wirkende Bedingung" der „gewirkten" Veränderung ist, selbstverständlich von einem Wollen dieser wirkenden Seele nicht die Rede sein kann. Aber, auch abgesehen von dem unwillkürlichen Wirken der Seele, läßt sich nicht aufrechthalten, daß „wollende Seele" und „bewußt d. i. willkürlich wirkende Seele" ein und dasselbe seien: „Wollen" und „bewußtes Wirken" sind vielmehr zweierlei. „Wollen" ist eine Bewußtseinsbeziehung, nämlich die ursächliche Selbstbeziehung der Seele auf eine vorgestellte Veränderung; „bewußtes Wirken" dagegen heißt „bewußt Bedingung sein einer eintretenden Veränderung". Gemeinsam ist dem „Wollen" und „willkürlichen (bewußten) Wirken" freilich, daß die Seele als Augenblickeinheit und nicht nur eine seelische Bestimmtheit in Betracht kommt. Ferner geben wir auch bereitwillig zu, daß, wann immer bewußtes Wirken der Seele sich findet, die Seele als wollende, also als ursächliches Bewußtsein wirkende Bedingung der eintretenden Veränderung ist. Also nur die wollende Seele kann bewußt wirkende Seele werden.

Aber dieser letzte Satz läßt sich nicht umkehren; ich kann zwar als wollende Seele bewußt wirken, hingegen muß ich, wenn ich wollende Seele bin, nicht immer auch wirkende Seele sein.

Wir erinnern uns dessen, daß zwischen unvermitteltem und vermitteltem Wirken zu unterscheiden und daß alles bewußte Wirken der Seele zum vermitteltem Wirken zu zählen ist, da Gehirnveränderung die einzige unvermittelte Wirkung der Seele ist.

Das unvermittelte Wirken jedes Einzelwesens hat aber stets als wirkende Bedingung eine Bestimmtheit des Einzelwesens aufzuweisen. Derartiges Wirken der Einzelwesen findet sich immer; keine Bestimmtheit eines wirklichen Einzelwesens ist auch nur für einen Augenblick nicht auch als wirkende Bedingung da. Das finden wir im Dingwirklichen bestätigt, und dasselbe gilt auch für die Seele. Darum behaupten wir mit Recht einen stetigen Wirkenszusammenhang von Seele und Leib.

Anders steht es mit dem bewußten, dem willkürlichen Wirken der Seele, in dem das Bewußtsein als Augenblickeinheit die wirkende Bedingung ist. Wir wissen alle, wie oft uns solches Wirken unmöglich ist. Während also eine Bestimmtheit des Bewußtseins jederzeit wirkt, ist das Bewußtsein als Augenblickeinheit keineswegs immer ein wirkendes

Bewußtsein. Wir wissen, daß das Wirken bei wollender Seele vielfach ausbleibt.

„Wollendes" und „bewußt wirkendes" Einzelwesen fallen eben keineswegs zusammen. „Wirken" ist stets mitbedingt, also abhängig von den außer dem Wirkenden liegenden „Umständen", von denen das Wollen selbst gar nicht abhängig ist; das letzte ist daran ersichtlich, daß ein wollendes Bewußtsein selbst dann besteht, wenn die augenblicklichen „Umstände" das Wirken dieses wollenden Bewußtseins unmöglich machen, also, wie man sagt, „den Willen hemmen".

Es gibt sicherlich vielfach wollendes Bewußtsein, vielfach ist die Seele ursächliches Bewußtsein, vielfach steht sie in ursächlicher Selbstbeziehung auf eine vorgestellte Veränderung, ohne daß sie als diese wollende Augenblickeinheit wirkende Bedingung d. i. diese Veränderung wirkende Seele wäre.

Wollen kann der Mensch, ohne daß auch die zur Verwirklichung des Gewollten günstigen „Umstände" vorhanden sind, wirken dagegen kann er als wollender ohne die günstigen Umstände niemals.

Wenn wir nun weiter behaupten, daß die Seele bei weitem nicht immer ursächliches Bewußtsein ist, sondern in einem Augenblicke ein wollendes Wesen ist, in einem anderen nicht, so werden wir mit dieser Behauptung gegen unseren Satz, daß Einzelwesen sich nur verändern könne, wenn an die Stelle des Verschwindenden anderes trete, nur denen zu verstoßen scheinen, die „Wollen" für eine Bestimmtheit des Bewußtseins und nicht für die eine ursächliche Selbstbeziehung der Seele auf eine vorgestellte Veränderung halten. Eine Bestimmtheit wird allerdings dem Einzelwesen niemals verloren sein, es sei denn, daß eine andere an ihrer Stelle wäre. Jedoch die Beziehung eines Einzelwesens kann aufhören, ohne daß eine andere an die Stelle eintritt: denn Veränderung eines Einzelwesens liegt dabei gar nicht vor, wenn irgendeine „Beziehung" desselben zu anderem aufhört oder sich einstellt; ist doch „Veränderung", wie wir wissen, ein Wechsel von Bestimmtheiten oder, genauer, von Bestimmtheitsbesonderheiten des Einzelwesens selbst.

Freilich Beziehungen gründen sich stets auf Bestimmtheiten der Einzelwesen; sind daher die betreffenden Bestimmtheiten dauernde, so werden auch die betreffenden Beziehungen dauernde sein, sind sie flüchtige, so werden auch die Beziehungen es sein.

Was nun im besonderen an der Seele das ist, an das ihre ursächliche Selbstbeziehung anknüpft, soll später untersucht werden. Dann auch wird erst sicher zu entscheiden sein, ob die Seele in jedem Augen-

blick ein ursächliches Bewußtsein sei, ob also die ursächliche Selbstbeziehung sich auf die unverlierbaren, also einfachen Bestimmtheiten, die gegenständliche, die zuständliche und die denkende Bewußtseinsbestimmtheit schlechtweg gründe, oder ob die Seele nur zeitweise ein ursächliches Bewußtsein sei, mithin ihre ursächliche Selbstbeziehung sich gründe auf besondere zusammengesetzte Bestimmtheiten des gegenständlichen, zuständlichen und denkenden Bewußtseins, die eben nur zeitweise in der Seele sich finden.

Wir können aber als festgestellt ansehen, daß „Wollen" nicht eine Bestimmtheit der Seele neben den drei genannten, sondern ein sich ursächlich selbst Beziehen des Bewußtseins auf eine vorgestellte Veränderung ist. Das besondere Wollen, die besondere ursächliche Selbstbeziehung der Seele ist immer vor allem durch die vorgestellte Veränderung bestimmt, und die Besonderheit jener Beziehung ist in dieser Veränderungsvorstellung gezeichnet. Jedes Wollen also ist das besondere Wollen durch den sog. „Willensinhalt" d. i. durch das „Gewollte" d. i. die „vorgestellte" Veränderung. Man sieht hieraus, daß wir auf der rechten Fährte sind, wenn wir behaupten, die Seele als ursächliches Bewußtsein sei die Seele als besondere Augenblickeinheit, schließe also gegenständliche Bestimmtheit (Vorstellen), aber auch zuständliche und denkende Bestimmtheit in sich.

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß es kein Widerspruch ist, wenn wir Seele ein Bewußtsein nennen und doch von unbewußtem Wirken dieses Bewußtseins reden. Ein Widerspruch freilich wäre es, zu behaupten, daß das Wirken, bei dem die wirkende Bedingung die augenblickliche Bewußtseinseinheit als wollende ist, unbewußt sei. Dies ist unmöglich. Ein Bewußtsein, das als sich selbst ursächlich auf eine Veränderung beziehende Augenblickeinheit die wirkende Bedingung ist, ist sich seines Bedingungseins selbstverständlich bewußt: das liegt eben in der Seele als Bewußtsein begründet. Sobald aber nur eine Bestimmtheit oder ein Zusammen mehrerer Bestimmtheiten der Seele die wirkende Bedingung ist, muß der Seele selbst dieses Bedingungsein unbewußt, dieses „Wirken" unbewußtes Wirken sein. Dies wird nur den stutzig machen, der das Wirken eines Einzelwesens für eine Bestimmtheit desselben hält, während es doch eine Beziehung zwischen diesem Einzelwesen und dem Wirkungerfahrenden bedeutet. Allerdings, wäre Wirken eine Bestimmtheit, so müßte das wirkende Bewußtsein in allen Fällen, und nicht nur, wenn es als wollendes wirkt (Bedingung einer Veränderung ist), seines Wirkens sich bewußt sein, weil das, was seine Bestimmtheit ist, zu ihm selbst für sich betrachtet schon gehört.

8. Das Bewußtseinssubjekt.

Wir kennen nunmehr von dem Seelenwesen die genannten drei Bewußtseinsbestimmtheiten sowie die ursächliche Selbstbeziehung auf eine vorgestellte Veränderung: das Wahrnehmen = Vorstellen, das Lust-Unlusthaben, das Unterscheiden = Vereinen, sowie das Wollen: kennen also die Seele als gegenständliches, zuständliches, denkendes sowie als ursächliches Bewußtsein.

Sehen wir zu, ob in jenen drei Bestimmtheiten und jener Selbstbeziehung das Wesen der Seele erschöpfend beschrieben sei. Ist dies der Fall, so muß aus dem Zusammen der drei Bestimmtheiten auch schon die Einheit „Seele", in der sie tatsächlich gegeben sind, klar werden.

Das Einzelwesen „Ding" begreifen wir in jedem seiner Augenblicke als Einheit auf Grund der einen seiner Bestimmtheiten, des Ortes. Der Umstand, daß die anderen in dem einzelnen Dingaugenblick mitgegebenen Bestimmtheiten mit demselben Orte gleicherweise verknüpft sind, läßt die aus diesen Bestimmtheiten bestehende Einheit des Augenblickes verstehen. Der Ort ist die einheitstiftende Bestimmtheit des Dinges in jedem seiner Augenblicke.

Von den Bestimmtheiten der Seele, die wir bisher kennen gelernt haben, kann keine als einheitstiftende gelten und die Einheit, die das Einzelwesen „Seele" in jedem Augenblicke darstellt, begründen: weder Wahrnehmen = Vorstellen, noch Lust-Unlusthaben, noch Unterscheiden = Vereinen. Da indes die drei Bestimmtheiten in jedem Seelenaugenblick sich einheitlich verknüpft finden, so wird noch eine einheitstiftende Bestimmtheit zu den drei anderen in jedem Seelenaugenblick gesellt sein. „Ort" aber kann es nicht sein, weil Seele unkörperliches Einzelwesen ist.

In den Worten „ich nehme wahr, habe Unlust und unterscheide" usf. kommt in der Tat mehr zum Ausdruck, als nur jene drei uns schon bekannten Bestimmtheiten. Das, was im Worte „Ich" außer diesen drei Bestimmtheiten noch zum Ausdruck kommt, ist eben die einheitstiftende Bestimmtheit jedes Seelenaugenblicks: wir nennen sie Subjekt des Bewußtseins oder „Bewußtseinssubjekt".

Wenn wir demnach vom „Subjekt" der Seele reden, so meinen wir nicht etwa ein Einzelwesen, sondern nur die einheitstiftende Bestimmtheit jedes Seelenaugenblicks. Dies „Subjekt" ist natürlich, wie die anderen seelischen Bestimmtheiten, Allgemeines, und nicht etwa Einziges, wie es das Einzelwesen und die Wirkenseinheit von Einzelwesen sind. Das Seelensubjekt als ein besonderes Allgemeines unterscheidet sich nun aber von den in jedem Augenblick der Seele mit ihm

in Einheit gegebenen anderen Bestimmtheiten dadurch, daß es sich nicht, wie diese, noch in Allgemeines und eine Besonderheit zergliedern läßt. Das Subjekt der Seele ist also einfaches Allgemeines, nichtsdestoweniger aber eine besondere Bestimmtheit in jedem Seelenaugenblick. Daraus, daß das Subjekt einfaches Allgemeines ist, erhellt schon, daß es ein besonderes, also Mehrzahl von „Subjekt", nicht gibt. Das Bewußtseinssubjekt bedeutet eben als einfaches Allgemeines für alle Augenblicke einer Seele, ja überhaupt für alle Augenblickeinheiten aller Seelen ein und dieselbe Bewußtseinsbestimmtheit. Jede der anderen drei Bestimmtheiten irgendeines Seelenaugenblicks, z. B. jedes Wahrnehmen, ist „zusammengesetzte" Bestimmtheit, ist zu zergliedern in sein Allgemeines („Wahrnehmen schlechtweg") und seine Besonderheit, die Subjektbestimmtheit der Seelen überhaupt aber ist nicht zu zergliedern.

Was die einzelnen Seelen verschiedene Einzelwesen sein läßt, hat also in dem Subjekt der Seelen keinen Grund, sondern beruht einzig und allein auf den verschiedenen Besonderheiten, in denen die anderen drei Bestimmtheiten, die gegenständliche, die zuständliche und die denkende Bewußtseinsbestimmtheit, sich finden.

II. Das Seelenleben.

Nur Einzelwesen kann „leben", denn Leben ist Veränderung und nur Einzelwesen ist Veränderliches. Um das Leben, das die mannigfachen Veränderungen des seelischen Einzelwesens darstellt, zu fassen, hat sich unser Blick demgemäß auf dasjenige Seelische allein zu richten, in dem die Seele Veränderung nur erfahren kann. Die einheitstiftende Bestimmtheit, das Subjekt der Seele oder das Bewußtseinssubjekt, kommt also nicht in Betracht, weil die Seele in ihr als dem einfachen Allgemeinen sich nicht verändern kann. Ob und in welchem Sinne aber die ursächliche Selbstbeziehung der Seele noch heranzuziehen sei, werden wir sehen. Zunächst haben wir es mit jenen seelischen Bestimmtheiten zu tun, in denen die Seele als gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewußtsein sich kennzeichnet.

Bedeutet Seelenleben hier Veränderung der Seele, so ist dieses Seelenleben nicht zu verstehen, ohne anderes Einzelwesen heranzuziehen, mit dem die Seele in Wirkenszusammenhang steht und in dem die unmittelbar wirkende Bedingung für die Veränderung der Seele gegeben ist. Dieses Einzelwesen ist das Gehirn. Das Seelenleben des Menschen ist ausnahmslos in jeder seiner Veränderungen unmittelbar abhängig von seinem Gehirn. Die Meinung, daß die Seele

sich durch sich selbst verändern könne, also die unmittelbar wirkende Bedingung auch nur irgendeiner Veränderung ihrer selbst in sich selber habe, ist irrig; sie widerstreitet schon der Seele als einfachem Einzelwesen (s. S. 28f.). Sicherlich kann die Seele auf sich selber wirken, und zwar unbewußt oder bewußt, unwillkürlich oder willkürlich, auf Grund einer ihrer Bestimmtheiten oder auf Grund ihrer selbst als wollender Augenblickeinheit; aber immer ist dieses Wirken vermittelt, und zwar in erster Linie durch das Gehirn.

Die Behauptung, das Seelenleben sei „Funktion" des Gehirns, trägt also die Wahrheit in sich, daß keine Veränderung der Seele ohne die im Gehirn liegende wirkende Bedingung geschieht. Sie trägt aber die doppelte Unwahrheit in sich, daß sie Seele für eine Schöpfung des Gehirns ausgibt und ein Wirken der Seele auf das Gehirn verneint.

Ich lege besonders Gewicht auf diese Klarstellung, weil ich der Ansicht bin, daß die große Mehrzahl derer, die sich heute offen oder im stillen zu der materialistischen Formel „Seele eine Gehirnfunktion" bekennen, gar nicht etwa Materialisten sind, sondern in der Formel nur ausgesprochen wissen, daß ausnahmslos jede Veränderung der Seele ihre unmittelbar wirkende Bedingung in einer Gehirnbestimmtheit habe, daß Seelenleben in diesem Sinne also schlechthin abhängig von dem Gehirnleben sei. Indem wir dieser Auffassung ohne alle Einschränkung zustimmen, wollen wir andererseits aber nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß „Abhängigsein" keineswegs gleichbedeutend ist mit „Geschaffensein". Ich erinnere ferner daran, daß die in Rede stehende Wirkung des Gehirns, wie überhaupt jede Wirkung, die Veränderung eines Einzelwesens darstellt und daß dieses Einzelwesen, da jene „Gehirnwirkung" zugestandenermaßen Seelisches ist, von dem „Gehirn" als einem Körper schlechthin verschieden ist und, wie es Wirkung vom Gehirn erfährt, sicherlich auch seinerseits auf das Gehirn wirkt. Ich bemerke endlich, daß das Wirken der Seele auf das Gehirn stets unbewußtes, also unwillkürliches ist, so daß bei diesem Wirken die „wirkende Bedingung" stets eine Bestimmtheit der Seele ist und nicht die Seele als besondere Augenblickeinheit, wie es beim willkürlichen Wirken der Seele der Fall ist.

Dies letzte sei besonders hervorgehoben, weil die Gegner in der Bekämpfung unserer Behauptung vom Wirken der Seele auf das Gehirn gerne den Verdacht hegen, als ob wir das Wirken der Seele auf das Gehirn als ein bewußtes d. i. willkürliches Wirken ansähen. Wäre ihr

Verdacht begründet, so hätten sie Anlaß zu dem Hinweis, wie es doch unfaßbar sei, daß die Seele von den vielen besonderen Gehirnstellen und Gehirnzellen, auf die sie angeblich wirken wolle, das Nötige wisse, und dieses Wissen müsse doch eben die Seele haben, sofern sie als wollende auf das Gehirn wirke. Wollen nun ist, wie wir zugeben, bei dem Wirken der Seele auf das Gehirn gar nicht mit im Spiel; ein jeder weiß dies aus eigener Erfahrung ganz sicher. Aber trotzdem besteht das Wirken der Seele auf das Gehirn, es ist freilich unbewußtes, denn die wirkende Bedingung ist hier eine Bestimmtheit der Seele.

Das Seelenleben in seinen allgemeinen Zügen darzulegen, ist nun die Aufgabe, der wir uns zuwenden. Wir betrachten das Bewußtsein demgemäß in denjenigen Bestimmtheiten, in denen es sich verändert, folglich in der gegenständlichen, der zuständlichen sowie der denkenden Bestimmtheit. Wir beginnen mit der Seele als gegenständlichem Bewußtsein, und zwar, da wir dieses als wahrnehmendes und als vorstellendes Bewußtsein unterscheiden, an erster Stelle mit der wahrnehmenden Seele.

1. Die Seele als gegenständliches Bewußtsein.

a) Die Seele als wahrnehmendes Bewußtsein.

Wahrnehmen, diese gegenständliche Bewußtseinsbestimmtheit, ist ausnahmslos als besonderes Wahrnehmen im Seelenleben gegeben. Die Mannigfaltigkeit des Wahrnehmens ist ungemein groß; jede Besonderheit eines Wahrnehmens heißt „Wahrnehmung"; die Seele hat also in ihrem menschlichen Leben ungemein viele Wahrnehmungen. Die Frage, was ein Wahrgenommenes, als Gegebenes bestimmt, darstelle, ist eine grundwissenschaftliche, keine psychologische. Die Psychologie hat es mit dem Wahrgenommenen nur als „Wahrnehmung" d. i. als Besonderheit einer gegenständlichen Bewußtseinsbestimmtheit zu tun. Die Überlegung, was Farbe, Ton, Größe, Bewegung usf. als Gegebenes in der Welt sei, fällt gänzlich aus dem Rahmen der Psychologie, deren Gegenstand einzig und allein das seelische Einzelwesen und seine Veränderungen ausmacht. Alles „Wahrgenommene" wird also von ihr einzig und allein als Besonderheit der gegenständlichen Bewußtseinsbestimmtheit, die wir Wahrnehmen nennen, betrachtet.

So sei an dieser Stelle besonders auch davor gewarnt, die Unterscheidung der gegenständlichen Bewußtseinsbestimmtheit in „Wahrnehmen" und „Vorstellen" auf die grundwissenschaftliche Unterscheidung des Gegebenen überhaupt in Wirkliches und Nichtwirkliches aufzubauen, als ob das Psychologische, „Wahrnehmung und Vor-

stellung", sich mit dem Grundwissenschaftlichen „Wirkliches und Nichtwirkliches" decke.

Die psychologische Auffassung, die in dem mannigfaltigen „Wahrgenommenen" sowie dem „Vorgestellten" nichts weiter als die mannigfaltigen Besonderheiten gegenständlicher Bewußtseinsbestimmtheit zu sehen hat, unterscheidet sich demnach von grundwissenschaftlicher Auffassung des „Wahrgenommenen" und „Vorgestellten". Dies bestätigt sich auch dadurch glänzend, daß die psychologische Klarstellung eines besonderen Wahrnehmens und Vorstellens gar nicht davon berührt wird, ob in grundwissenschaftlicher Betrachtung etwa ein „Wahrgenommenes" als Wirkliches und etwa ein „Vorgestelltes" als Scheinbares, oder ob umgekehrt jenes „Wahrgenommene" als Scheinbares und dieses „Vorgestellte" als Wirkliches zu begreifen ist, oder auch ob ein Teil des „Wahrgenommenen" und ein Teil des „Vorgestellten" Wirkliches und ein anderer Teil von beiden Scheinbares ist. In jedem Falle bedeutet für die psychologische Betrachtung das „Wahrgenommene" und ebenso das „Vorgestellte" immer dasselbe, nämlich eine besondere Besonderheit gegenständlicher Bewußtseinsbestimmtheit oder eben, was dasselbe sagt, „Wahrnehmung" und „Vorstellung".

Jedes Wahrnehmen der Seele ist unmittelbar bedingt durch einen besonderen Gehirnzustand (Zustand besonderer Gehirnteile), der seinerseits sich bedingt zeigt durch besondere Nervenerregung, die ihrerseits wiederum durch besonderen Sinnesreiz gewirkt ist. Das, was die Seele an Gegenständlichem auf Grund dieser dreigliedrigen wirkenden Bedingung „Sinnesreiz — Nervenerregung — Gehirnzustand" als Wirkung aufweist, nennen wir Wahrnehmung. „Sinnesreiz" heißt uns das, was die unmittelbar wirkende Bedingung ist für die Veränderung von sogenannten „Sinnesnerven" („sensorischen" Nerven). Die Erregung des Sinnesnerven endigt in der Großhirnrinde, für die sie als wirkende Bedingung eines Gehirnzustandes sich geltend macht. Die Reizwirkungen werden den Sinnesnerven großenteils durch besondere „Organe" des Leibes vermittelt; diese tragen den Titel „Sinnesorgan" und jedes Sinnesorgan mit Einschluß des zugehörigen Sinnesnerven und Gehirnteils trägt wohl den kurzen Namen „Sinn".

Seit langem spricht man schon von „fünf" menschlichen Sinnen, Gesichts-, Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinn, und entsprechenderweise von Gesichts-, Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastwahrnehmungen, oder auch, wie wir noch näher sehen werden, von Gesichts-, Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastempfindungen. Für „Tastsinn" pflegt man neuerdings auch Hautsinn zu sagen.

Die altbekannte Lehre von den „fünf" Sinnen des menschlichen Leibes, nach der alles Wahrnehmen der Seele durch diese vermittelt sein soll, hat sich aber nicht aufrecht erhalten lassen.

Abgesehen davon, daß wir uns genötigt sehen, den „Haut"- oder „Tastsinn" in drei auseinander zu legen, nämlich in Drucksinn, Wärmesinn und Kältesinn, und somit schon statt fünf sieben „Sinne" gewinnen, sind auch damit noch keineswegs die Wahrnehmungen alle untergebracht. Was uns indes durch diese Sinne an Wahrnehmungen gewirkt ist, hat als seinen Reiz völlig oder wenigstens zum größten Teile „Außerleibliches" zu verzeichnen. Nun kennen wir aber auch Wahrnehmungen, die Innerleibliches zu ihrem Reiz haben, und diese weisen noch auf besondere „Organe" hin. So kennen wir Muskelwahrnehmungen oder Muskelempfindungen sowie Gelenkempfindungen und werden dementsprechend von einem Muskelsinn und Gelenksinn reden dürfen. Ferner findet sich noch anderes durch innerleibliche Reize bedingtes Gegenständliche der Seele, das unter dem Namen „Innenempfindung" zusammengefaßt wird, man sagt dafür auch wohl „Gemeinempfindung" oder „Körperempfindung", für die man kein besonderes Organ weiß, daher auch nicht von einem besonderen Sinn derselben redet.

Welche besondere Wahrnehmung aber immer die Seele als ihr Gegenständliches aufweist, es steht fest, daß deren „wirkende" Bedingung eine außerseelische dreigliederige Kette „Sinnesreiz — Nervenerregung — Gehirnzustand" bildet und daß zu deren „besondernder" Bedingung nicht auch noch eine besondere Bestimmtheit der Seele mit gehört.

Wir wollen nun die Bewußtseinsbestimmheiten alle, die nicht auch noch ein besonderes Seelisches als Bedingung aufzuweisen haben, sondern deren „besondernde" Bedingung nur Dingliches ist, ursprüngliche Bewußtseinsbestimmtheiten nennen. Mit dieser Bezeichnung soll jedoch nicht etwa ein „ursprünglicher" Besitz der Seele im Sinne eines von vornherein (a priori) ihr Eignenden behauptet sein, sondern nur gesagt sein, daß das so bezeichnete Seelische ausschließlich Dingliches zur „besondernden" Bedingung habe.

Daß die Seele, wenn sie überhaupt Wahrnehmung haben d. h. durch jenes Außerseelische, „Sinnesreiz — Nervenerregung — Gehirnzustand", Wirkung erfahren soll, selbst schon bestehen muß, also in diesem Sinne auch eine Bedingung für Wahrnehmung überhaupt ist, versteht sich von selbst. Ohne Seele könnte natürlich „Sinnesreiz — Nervenerregung — Gehirnzustand" nicht „wirkende Bedingung" einer Wahrnehmung

der Seele sein, ist doch „Wahrnehmung“ eine besondere Bestimmtheitsbesonderheit der Seele.

Ich nenne die Seele, wie sie als Bewußtsein schlechtweg die notwendige und allgültige Voraussetzung für Wahrnehmung überhaupt ist, deshalb im Unterschied von der „besondernden“ Bedingung jeder besonderen Wahrnehmung die „allgültige“ Bedingung für Wahrnehmung.

Die verschiedenen psychologischen Gruppen von Wahrnehmungen, die wir kennen, unterscheiden sich nun besonders in ihrer „Empfindung“, während ihr Raum zu einer bedeutsamen Unterscheidung nicht Anlaß gibt. Wir können aber jegliches Wahrnehmen einerseits als ein Raumhaben und anderseits als ein Empfindunghaben feststellen.

In der psychologischen Betrachtung würden wir nun überhaupt keinen Anlaß haben, solcher Zergliederung des Wahrnehmens näher zu treten, wenn nicht eine von „erkenntnistheoretischen“ Bedürfnissen getragene Psychologie unserer Zeit aus der logischen Sonderung jener zwei Stücke jeglicher Wahrnehmung eine psychologische herausgearbeitet hätte und meinte, daß die (in dem von mir soeben festgelegten Sinn) „ursprüngliche“ gegenständliche Bewußtseinsbestimmtheit keineswegs das „Wahrnehmen“, das eben Raumhaben und Empfindunghaben in sich faßt, sondern das „Empfinden“ allein sei.

So wird denn behauptet, daß die „ursprünglichen“ Besonderheiten gegenständlicher Bewußtseinsbestimmtheit nur die Empfindungen seien, während wir behaupten, die Empfindung sei nur das eine Stück des „ursprünglichen“ Gegenständlichen unseres Bewußtseins und mache mit „Raum“ als dem anderen Stücke in Einheit die „ursprüngliche“ Bestimmtheitsbesonderheit des gegenständlichen Bewußtseins aus. Also wir sagen: nicht Tonempfindung, Tastempfindung, Lichtempfindung usf., sondern Tastwahrnehmung, Tonwahrnehmung usf. ist das ursprüngliche Gegenständliche der Seele.

Daß aber die Wahrnehmungen, deren psychologisch wichtige Verschiedenheit sich besonders in ihren Empfindungen zeigt, von diesen darum auch ihre genauere Bezeichnung erhalten, kann nicht wundernehmen: auch wir reden darum von „Lichtwahrnehmung, Tonwahrnehmung usf“.

An der Untrennbarkeit von „Empfindunghaben“ und „Raumhaben“ als den beiden Stücken unserer „ursprünglichen“ gegenständlichen Bestimmtheit lassen wir uns auch dadurch nicht irre machen, daß die Einzeluntersuchung die „Wahrnehmung“ in einem ihrer logischen Stücke und vor allem in der Empfindung besonders betrachten kann. Was in der Wissenschaft getrennt marschiert, ist nicht auch in der Welt getrennt.

Gegen die Meinung, daß Empfindung allein überhaupt schon eine Bestimmtheitsbesonderheit des gegenständlichen Bewußtseins ausmache, spricht auch die Tatsache, daß eine durch „Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand" bedingte Bewußtseinsbestimmtheit, die nur „Empfindung" und nicht auch „Raum" als ihre Besonderheit aufwiese, im Gegebenen gar nicht sich findet. Wir haben tatsächlich keine Licht-, Ton-, Geschmackempfindung usf. ohne „Raum". Die hier und da sich findende irrige Behauptung, es gebe zweifellos wenigstens doch „Tonempfindung ohne Raum" mag sich daraus erklären, daß sich für die zergliedernde Betrachtung zu besonderer Untersuchung in hervorragendem Maße die „Empfindungen" der Tonwahrnehmungen sich fügen, und daß diesen Empfindungen in den Tonwahrnehmungen von alters her besondere „Zeichen", die Noten, zugelegt worden sind. Daß dies letzte aber zutreffen konnte, zeugt doch nicht dafür, daß die Tonempfindungen ohne Raum, wie man sagt „für sich", eine Bestimmtheitsbesonderheit des Bewußtseins bilden, also auch ohne Raum vom Bewußtsein „gehabt" sind, sondern eben nur dafür, daß die Tonempfindungen in den Tonwahrnehmungen sich besonders leicht der zergliedernden Betrachtung als Besonderes in der Tonwahrnehmung aufdrängen. Trotzdem aber wird doch niemand, wenn er auch eine Tonempfindung für sich betrachtet, sagen, er habe als gegenständliches Bewußtsein solche Tonempfindung je ohne Raum. Und hierauf kommt es doch allein an, wenn es gilt zu entscheiden, ob eine Seele als ihre gegenständliche Bestimmtheitsbesonderheit etwa Tonempfindung ohne Raum aufweisen könne; denn daß die Seele auch „Tonempfindung mit Raum zusammen" habe, wird selbst derjenige auf Grund seiner eigenen Erfahrung zugestehen, der „Tonempfindung ohne Raum" nicht für unmöglich hält.

Freilich könnte man einwenden, daß, wenn wir gleich keinen Fall kennen, in dem Empfindung ohne Raum die Besonderheit einer gegenständlichen Bewußtseinsbestimmtheit ist, dennoch vielleicht im Beginn menschlichen Bewußtseins Empfindung allein die Bestimmtheitsbesonderheit gegenständlichen Bewußtseins bilde.

Wer sich an dieses „Vielleicht" trotz alledem anklammert, um der Empfindung allein die „Ursprünglichkeit" als Bestimmtheitsbesonderheit gegenständlichen Bewußtseins zu beschaffen, dem liegt unausweichlich ob, in betreff des anderen Stückes aller Wahrnehmung, des „Raumes", darzulegen, wie dann, daß dieses auf Grund der „Empfindungen" sich als nachträgliche Besonderheit gegenständlicher Bewußtseinsbestimmtheit einfinde, zu erklären sei.

Wir nennen im Gegensatz zu den „ursprünglichen" Bestimmtheiten der Seele diejenigen die abhängigen, die für ihr Auftreten auch eine besondere seelische Bestimmtheit derselben Seele mit voraussetzen. Ich bemerke dabei noch einmal, daß das „Abhängigsein" seelischer Bestimmtheiten von anderen desselben Bewußtseins niemals bedeuten kann, jene hätten diese zu ihrer wirkenden Bedingung. Niemals ist, wie ich dargelegt habe, eine Bestimmtheit die unmittelbar wirkende Bedingung einer anderen Bestimmtheit desselben einfachen Einzelwesens, daher auch nicht derselben „Seele". Darin sind also die „abhängigen" Bestimmtheiten des Bewußtseins den „ursprünglichen" gleich, daß sie, wie diese, sich unmittelbar abhängig d. i. unmittelbar wirkend bedingt allein von Gehirnzuständen zeigen.

Wenn wir also von „Abhängigkeit" einer Bewußtseinsbestimmtheit seitens einer anderen Bewußtseinsbestimmtheit desselben Einzelwesens reden, so ist immer nur eine durch Gehirnzustand vermittelte Abhängigkeit gemeint. Umgekehrt sagt uns „Ursprünglichkeit" d. i. „Unabhängigkeit" einer Bewußtseinsbestimmtheit nicht etwa Unabhängigkeit vom Gehirnzustand, sondern eben nur Unabhängigkeit von anderer Bewußtseinsbestimmtheit desselben Einzelwesens. Ferner ist hier „Ursprünglichkeit" auch nicht so zu verstehen, als ob „ursprüngliche" Bestimmtheiten einzig und allein am Anfang des Seelenlebens sich fänden; vielmehr können zu jeder Zeit eines Seelenlebens wirkende, also besondernde Bedingungen auftreten, unter denen dann Bestimmtheiten des Bewußtseins ohne irgendeine (auch nur mittelbare) Abhängigkeit von voraufgehenden Bewußtseinsbestimmtheiten desselben Einzelwesens sich einstellen. Dieses wird uns alle Tage durch die Tatsachen unseres Seelenlebens, vor allem beim Wahrnehmen, bestätigt.

Die Versuche, das Gegenständliche „Raum" als von voraufgehender Empfindung abhängig nachzuweisen und aus Empfindungen irgendwie „abzuleiten", sind verschiedentlich unternommen; alle erweisen sich aber schon dadurch gerichtet, daß sie die Empfindungen für die alleinige Bedingung von „Raum" ausgeben. Sie meinen irrigerweise, wenn die Seele nur erst Empfindungen habe, so schließe sich auf Grund derselben ein „Raumhaben" der Seele an.

Im besonderen zeigen alle Versuche, Raumhaben als eine nicht ursprüngliche Bestimmtheit des gegenständlichen Bewußtseins zu verstehen, daß sie schon die „Empfindung", das angeblich ursprüngliche Gegenständliche, tatsächlich als „Wahrnehmung" d. i. als Einheit von Empfindung und Raum begreifen. Es ist also dann dabei eben das, was erst aus den Empfindungen abgeleitet werden soll, schon still-

schweigend mit vorausgesetzt. Die Unmöglichkeit, aus der „raumlosen" Empfindung Raum abzuleiten, geben solche Versuche aber auch schon dadurch zu, daß sie nicht aus der „Empfindung" schlechtweg, sondern erst aus einem Zusammen von Empfindungen (Farben, Tönen usf.) das Raumhaben entstehen wissen wollen. Auch hier zeigt sich derselbe Fehler, der hier ebenfalls stillschweigend schon mit voraussetzt, was erst abgeleitet werden soll. Denn in dem „Zusammen" gleichartiger besonderer Empfindungen, das die Seele schon vor dem „Raumhaben" haben soll, ist offensichtlich schon Raum mit behauptet. Was könnte ohne Raum das „Zusammen" mehrerer gleichartiger Empfindungen (Farben, Töne usf.) als Bestimmtheitsbesonderheit des Bewußtseins bedeuten? Ich finde keinen Sinn solchen „Zusammens" ohne den Raum.

Das Wahrnehmen kann immerhin, wie gesagt, in jedem seiner beiden Stücke, „Empfindung-" und „Raumhaben", Gegenstand besonderer psychologischer Betrachtung sein. Man nennt die das Wahrnehmen als gegenständliche Bestimmtheit in ihrer mannigfaltigen Besonderheit darlegende gründende Wissenschaft die Psychophysik oder „physiologische Psychologie", weil sie sich zur Aufgabe stellt, das mannigfaltige Wahrnehmen, sowohl als Empfindunghaben wie auch als Raumhaben, in seiner Abhängigkeit vom „Physischen", also von „Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand". klarzulegen und die Gesetze der Abhängigkeit dieses ursprünglichen „Psychischen" gegenständlicher Art von seiner im „Physischen" gelegenen Bedingung zu gewinnen.

Die Ergebnisse dieser Grenzwissenschaft von Physiologie und Psychologie werden aber um so fruchtbarer sein, je mehr der Untersuchende nicht nur von dem Leibe und seiner Umgebung, sondern auch von der Seele klare Begriffe mitbringt, und zwar im besonderen auch von dem Wahrnehmen als ursprünglicher Bestimmtheit gegenständlichen Bewußtseins. Durch das letzte wird vor allem verhütet, daß „Wahrnehmung" oder gar eines ihrer Stücke, nämlich „Empfindung", für Einzelwesen und demnach für Veränderliches angesehen wird. So manche „physiologische Psychologie" der Gegenwart krankt an dem grundlegenden Phantasma, das „Wahrnehmungen" oder „Empfindungen" als seelische Einzelwesen vorgaukelt, die aufeinander wirken, sich gegenseitig Veränderungen beibringen, die verwickeltsten Vergesellschaftungen bilden usf. Wahrnehmung oder das Wahrnehmungsstück „Empfindung" kann selbstverständlich nicht auf andere Wahrnehmung oder Empfindung irgendwie wirken, weil sie ja Bestimmtheitsbesonderheit eines einfachen Einzelwesens „Seele" (s. S. 18f.), und

nicht selber Einzelwesen ist. Darum ist es auch irrig, daß man z. B. bei dem sogenannten „simultanen" und „sukzessiven Kontrast zweier Empfindungen", z. B. einer Rot- und einer Grünempfindung, die „größere" Sättigung der gegebenen Farben auf ein gegenseitiges Einwirken der „Empfindungen" aufeinander meint zurückführen zu müssen. Bieten die zugleich oder unmittelbar einanderfolgende Farbenempfindungen (Rot- und Grünempfindung) stärkere „Sättigung", als eine Rotempfindung oder eine Grünempfindung, mit der oder unmittelbar nach der nicht Grün- oder Rotempfindung gegeben ist, so ist dies nur daraus zu erklären, daß die physischen Bedingungen der Empfindungen in den zwei Fällen nicht dieselben sind. Nicht kann der Grund darin liegen, daß im ersten Fall Rot- und Grünempfindung aufeinander wirken, in dem zweiten Fall aber dieses Aufeinanderwirken fehle. Denn nur in jener Phantasie, in der die Bestimmtheitsbesonderheiten des menschlichen Bewußtseins, die Wahrnehmungen, oder gar deren Stücke, die Empfindungen, zu seelischen Einzelwesen, die dann allerdings Veränderungen würden erfahren können, stempelt — nur in solcher Phantasie hat die Behauptung, daß Empfindungen sich gegenseitig eine Veränderung von geringerer zu größerer „Sättigung" beibringen, ein Heimatsrecht.

b) Die Seele als vorstellendes Bewußtsein.

Vorstellen, oder, was dasselbe sagt, Vorstellunghaben ist, wie das Wahrnehmen oder Wahrnehmunghaben, eine besondere Bestimmtheit der Seele als gegenständlichen Bewußtseins. Die Seele kann wahrnehmendes und vorstellendes Bewußtsein zugleich sein, ja sie kann sogar als vorstellende dasselbe Gegenständliche haben, wie als wahrnehmende, — aber doch ist die Seele als wahrnehmende und als vorstellende immer verschieden bedingt. Die Verschiedenheit des Wahrnehmens und Vorstellens beruht aber auch nur auf der Verschiedenheit ihrer Bedingungen. Die besondere Bedingung des Wahrnehmens ist, wie wir wissen, eine dreigliedrige: „Sinnesreiz — Nervenerregung — Gehirnzustand". Beim Vorstellen, das selbstverständlich auch einen Gehirnzustand zur unmittelbar wirkenden Bedingung hat, wie ja überhaupt alle Bewußtseinsbestimmtheiten, fehlt dagegen, was das Wahrnehmen mittelbar bedingt, Sinnesnervenerregung und Sinnesreiz.

Wenn aber auch bei einem Vorstellen, dessen Gegenständliches dasselbe darstellt, wie das Gegenständliche eines Wahrnehmens, der Sinnesreiz und die Nervenerregung als Bedingendes fehlt, so muß doch, da dieses Vorstellen dasselbe Gegenständliche darstellt, der unmittelbar

bedingende Gehirnzustand derselbe sein, wie der jenes Wahrnehmens. Nun erhebt sich die Frage, wodurch der Gehirnzustand für das Vorstellen, in dem dasselbe Gegenständliche, das früher Bestimmtheitsbesonderheit des wahrnehmenden Bewußtseins gewesen ist, sich bietet, möglich wird. Da dieser Gehirnzustand selbst unserer Forschung nicht in wünschenswerter Weise zugänglich ist, so daß wir uns auf die Feststellung beschränkt sehen, dieser Gehirnzustand sei nicht durch „Sinnesreiz — Nervenerregung" mitgewirkt, so müssen wir eine Antwort auf jene Frage aus der Betrachtung des Seelenlebens zu gewinnen suchen.

Das Vorstellen oder Vorstellunghaben der Seele bedeutet „gegenständlich Wiederhaben" unter der gleichen unmittelbaren Bedingung (Gehirnzustand), aber nicht unter den gleichen mittelbaren Bedingungen, unter denen das frühere „Haben" eintrat. Die mittelbaren Bedingungen z. B. des Habens, das wir Wahrnehmen nennen, sind „Sinnesreiz und Nervenerregung"; diese fehlen beim Vorstellen. Damit kennzeichnet sich das Vorstellen als ein besonderes Wiederhaben gegenüber demjenigen, das wir ein Wiederholen der Wahrnehmung nennen, also dem Wiederhaben, das unter derselben unmittelbaren, sowie mittelbaren Bedingung eintritt. Was ich früher wahrnahm, kann ich somit in zweierlei Weise wiederhaben, nämlich entweder in „wiederholtem" Wahrnehmen oder im Vorstellen.

Die mittelbare Bedingung nun, durch die sich Vorstellen als ein besonderes Wiederhaben von dem früheren Haben unterscheidet, ist eben im Seelischen selbst zu suchen. Seelisches gehört in der Tat zu der notwendigen Voraussetzung für die Möglichkeit des Vorstellens, und somit ist jedes Vorstellen eine „abhängige" seelische Bestimmtheit (s. S. 61 ff.) zu nennen.

Schon um zu vermeiden, daß hierbei der Gedanke an die im Gehirn liegende unmittelbare Bedingung des besonderen Vorstellens ganz verschwinde, verzichte ich auf das Wort „Reproduktion" zur Bezeichnung des Vorstellens, weil dies Wort mir das, wodurch ein Vorstellen bedingt ist, ins Seelische allein zu verlegen und dadurch die irrige Meinung zu fördern scheint, als ob Seelisches die unmittelbare Bedingung eines Vorstellens sei: es kann sich hier tatsächlich immer nur um mittelbare Bedingung handeln.

Die eine der mittelbaren Bedingungen alles Vorstellens ist das frühere Haben; auf diese wird auch in der Worterklärung des Vorstellens als Wiederhabens schon hingewiesen.

Die Psychologen, die, wie z. B. Herbart, die unmittelbare Bedingung des Vorstellens, des von ihnen so genannten „Reproduzierens",

in die Seele selbst verlegen, sehen sich angesichts der Übereinstimmung des Vorstellens und Wahrnehmens in deren Gegenständlichem zu der Annahme genötigt, daß die Seele, was sie wahrgenommen hat, auch, wenn sie es nicht mehr wahrnimmt, doch irgendwie „behalte", um es später bei Gelegenheit als vorstellende „wiederzuhaben". Gegen diese Ansicht ist zweierlei einzuwenden:

1. Was ist unter „Behalten" zu verstehen? Es ist mir nicht faßbar, wie die Seele Gegenständliches „behalten" könne, ohne dessen bewußt zu sein. Die Seele ist Bewußtsein, daher muß alles „Haben" der Seele „bewußtes Haben" sein; nur vom Dinge, eben weil es nicht Bewußtsein ist, gilt „unbewußtes Haben" z. B. seiner Größe, Gestalt usf. Mir will daher scheinen, daß alle, die behaupten, die Seele „habe" etwas, ohne dessen bewußt zu sein, falls sie mit dem Worte „Haben" oder „Behalten" einen Sinn verbinden, entweder doch „bewußtes Haben" meinen, Seele demnach als Bewußtsein begreifen, oder, wenn sie „unbewußtes Haben" meinen, Seele ein Ding sein lassen. Im letzten Fall finden sie sich in den Widerspruch des Materialismus verstrickt, im ersten Fall aber liegt ihnen ob, die Bewußtseinsbestimmtheit nachzuweisen, in der die Seele z. B. das Gegenständliche, was sie als wahrnehmende hatte, nach dem Wahrnehmen noch „habe", obwohl dieses „Haben" weder ein Wahrnehmen noch ein Vorstellen („Reproduzieren") sein soll. Der Nachweis einer solchen Bewußtseinsbestimmtheit müßte, wie der des Wahrnehmens und Vorstellens, sozusagen auf der Straße liegen, wenn dieselbe überhaupt bestände. Er ist aber nicht zu erbringen, und somit sieht man sich in den Widerspruch verstrickt, daß die Seele, dieses Bewußtsein, ein Gegenständliches nicht habe und dasselbe doch habe.

Selbst wenn wir indes von diesem Widerspruch absehen könnten, muß die Behauptung stutzig machen, daß nach einem Wahrnehmen die Besonderheit dieses Wahrnehmens allein übrig bleibe d. i. von der Seele „behalten" sei. Ein Wahrnehmen (Wahrnehmunghaben) ist zwar jederzeit ein besonderes Wahrnehmen, und das Wahrgenommene bedeutet für die psychologische Betrachtung nichts als die Besonderheit dieser Bewußtseinsbestimmtheit, also eine „Wahrnehmung." (s. S. 45 f). Wahrnehmen schlechtweg ist ein „letztes" Allgemeines im Seelenleben, die einzelnen „Wahrnehmungen", die im Seelenleben abwechseln, bedeuten die manigfaltigen Besonderheiten, mit denen in der Einheit besonderen Wahrnehmens dieses Allgemeine je und je verknüpft ist. Die einzelne Besonderheit d. i. die einzelne Wahrnehmung verschwindet und macht einer anderen Platz, doch „Wahrnehmen schlechtweg", dieses letzte Allgemeine der Seele, bleibt; und wenn wir etwa

sagen „wir nehmen nicht mehr wahr", so meinen wir doch nur, dies oder das Gegebene ist nicht mehr die Besonderheit unseres Wahrnehmens. Psychologen, wie Herbart, dagegen behaupten vielmehr umgekehrt, die einzelne „Wahrnehmung" der Seele, dieses „Gegenständliche", bleibe, wenn die Seele es nicht mehr wahrnimmt. Daraus erklärt sich uns auch, daß das, was wahrgenommen war und nach dem Wahrnehmen angeblich in der Seele bleibt und dann im Vorstellen „reproduziert" wird, bei Herbart von vornherein eine und dieselbe Bezeichnung „Vorstellung" hat.

Es ist nun auch nicht verwunderlich, daß diese Herbartschen „Vorstellungen" als Einzelwesen, also Veränderliches angesehen werden. „In der Seele" hausen die „Vorstellungen", und ihre Veränderlichkeit bestehe darin, daß sie in der Seele zuerst über der „Schwelle des Bewußtseins" auftreten (im Wahrnehmen), dann unter diese Schwelle herabsinken und hier in der Seele bleiben (im Behalten), um später einmal wieder über die Schwelle des Bewußtseins heraufzusteigen (im „Reproduzieren"). Die Vorstellungen sind nach Herbart also in der Seele zuerst „bewußt", dann „unbewußt" und später einmal wieder „bewußt". So einschmeichelnd das Bild von der „Schwelle des Bewußtseins" auch sein mag, es muß doch als in hohem Maße irreführend beanstandet werden. Die Behauptung überdies, daß das angebliche Einzelwesen „Vorstellung" das „Bewußtsein" als seine verlierbare Besonderheit aufweise, die sie hat und auch nicht haben kann, müssen wir rundweg abweisen. „Unbewußte Vorstellung" ist wie „unbewußte Seele" (s. S. 41 ff.), ein Widerspruch in sich[1]). Nicht minder aber ist die Behauptung von Veränderlichem d. h. Einzelwesen („Vorstellungen") „in der Seele" zu verneinen, weil die Seele einfaches, also nicht ein zusammengesetztes Einzelwesen ist.

Es ist nun interessant zu verfolgen, was die Psychologen, die das Vorstellen einzig und allein auf seelische Bedingungen gestellt wissen wollen, verleitet hat, zu Fabelwesen, wie Herbarts „Vorstellungen", zu kommen. Will man sich Vorstellen als Wiederhaben dessen, was die Seele inzwischen nicht mehr bewußt „hat", erklären, so ist es nötig, Verharrendes in der Seele während der Zeit, bis die Seele das früher bewußt Gehabte bewußt wieder hat, anzusetzen. Die Nötigung, Verharrendes zu setzen, liegt schon in der Behauptung von Wiederhaben überhaupt. Wenn wir mit einem Wiederhaben als Wiederholen, z. B. wiederholtem Wahrnehmen einer besonderen Blume, zu tun haben,

1) S. Rehmke, das Bewußtsein S. 197 ff., Heidelberg 1910.

weisen wir auf das verharrende „Ding“ dort in dem Beete hin und begründen die Möglichkeit des „Wiederhabens“ dadurch, daß diese Blume eben von früher bis jetzt noch in dem Beete „verharrte“. Das Verharren des Dinges läßt verstehen, daß beim früheren Haben und beim „Wiederholen“ ein und derselbe Reiz die Bedingung bilde, und läßt auch verstehen, daß ein Wiederhaben der wahrgenommenen Blume im Sinne des Wiederholens möglich ist. Erfahrung dieser Art läßt wohl auf die Meinung verfallen, „Vorstellen“ als Wiederhaben müsse auch auf ein Verharren des früher Gehabten gegründet sein.

Da nun aber jenen Psychologen das Vorstellen nur auf seelische Bedingungen gegründet sein soll, so sehen sie sich genötigt, das früher Gehabte als „in der Seele“ selbst Verharrendes anzunehmen, das in dieser, wie die verharrende Blume in dem Beete, weiterbestehe, auch wenn die Seele sich dessen nicht bewußt ist.

In dieser Auffassung steckt nun der richtige Gedanke, daß Vorstellen als Wiederhaben nicht ohne Verharrendes (in der Zeit zwischen früherem Haben und solchem Wiederhaben) begriffen werden kann. Daß die besondernde Bedingung eines Vorstellens aber nicht im Bewußtsein, nicht in der Seele selbst zu finden ist, geht schon aus der Seele als einfachem Wesen deutlich hervor: die Seele d. i. das Bewußtsein liefert seinerseits immer nur die allgültige Bedingung, auch für Vorstellen. So bleibt demnach für die „besondernde“ Bedingung eines Vorstellens, also für jenes Verharrende, einzig und allein das mit der Seele in unmittelbarem Wirkungszusammenhange stehende menschliche Gehirn zur Verfügung übrig. Wir setzen demnach im Gehirn einen seit dem früheren „Haben“ der Seele verharrenden Gehirnzustand, auf Grund dessen später das Wiederhaben unter anderen mittelbaren Bedingungen, also ein Vorstellen, möglich ist. Der Gehirnzustand mag vielleicht eine Bewegung in dem betreffenden Gehirnteil sein, deren Besonderheit (die Intensität) zwar während jener „Zwischenzeit“ wechselt, während das Allgemeine (die Qualität) derselben bleibt oder verharrt. Dieses verharrende Allgemeine bedeutet dann im eigentlichen Sinne jene verharrende Bedingung eines Vorstellens.

Welcher besondere Gehirnzustand nun als die Voraussetzung eines bestimmten Vorstellens anzusprechen ist, leuchtet ohne weiteres ein: immer derjenige, der die unmittelbare Bedingung für das frühere Haben des im Vorstellen Wiedergehabten gewesen ist. Daß indes der Gehirnzustand, der früher die unmittelbare Bedingung eines bestimmten Habens war, in seiner Besonderheit nicht das Verharrende sein könne, wird

dadurch klar, daß, wenn er als solcher völlig verharrte, auch seine Wirkung, das „frühere“ Haben, verharren, also fernerhin kein Augenblick der Seele, in dem dieses Haben fehlte, sich finden würde. Wir haben vielmehr anzunehmen, daß beim Aufhören eines bestimmten Wahrnehmens die Besonderheit des Gehirnzustandes gegen eine andere gewechselt hat, wodurch eben jenes Aufhören verständlich wird. Wenn dann später das entsprechende Vorstellen eintritt, so ist eben anzunehmen, daß durch andere auf diesen Gehirnteil wirkende Bedingungen die Intensität des Gehirnzustandes wieder in der früheren Höhe eintritt, so daß nun, da die unmittelbare besondernde Bedingung, die das frühere Haben ermöglichte, wieder da ist, die Seele das früher Gehabte im „Vorstellen“ wiederhaben kann.

Der besondere Gehirnzustand aber, der früher jenes Haben der Seele bedingte und der nun die besondernde Bedingung des entsprechenden Vorstellens ist, bleibt der menschlichen Forschung, wenn nicht für immer, so doch zum wenigsten wohl noch lange verschlossen. So wird es gestattet sein, bei der Darstellung der Bedingungen des Vorstellens, für jene eigentliche Bedingung das von ihr in der Seele unmittelbar Gewirkte, also die Besonderheit einer in Frage kommenden Bewußtseinsbestimmtheit einzusetzen.

Nun werden wir wohl allem Mißverständnis unserer Behauptung vorgebeugt haben, daß das frühere Haben dessen, was die Seele als vorstellende wieder haben soll, eine Bedingung für jedes Vorstellen ist. Insofern nun jedes früher Gehabte als Besonderheit einer früheren Bewußtseinsbestimmtheit gerade für die Besonderheit des Vorstellens, die „Vorstellung“, bestimmend ist, nennen wir jenes frühere Haben die bestimmende Bedingung des Vorstellens. In den Fällen demnach, in denen es sich um ein Wahrnehmen als das frühere Haben handelt, ist dieses Wahrnehmen die bestimmende Bedingung des entsprechenden Vorstellens.

Aber mit der „bestimmenden“ Bedingung allein ist es für ein Vorstellen noch nicht getan. Wir sahen: um das Wiederauftreten desselben Gehirnzustandes, der allein die unmittelbare Bedingung einer Vorstellung ist, zu verstehen, muß die betreffende Gehirnzelle eine Einwirkung erfahren, damit ein Gehirnzustand gleicher Intensität wieder eintrete. Die hierbei in Frage kommende Bedingung ist dann in der Tat eine seelische, eine Bewußtseinsbestimmtheit.

Wir nennen diese Bedingung, insofern sie eben veranlaßt, daß in einem besonderen Augenblick durch das Wiederauftreten des früheren Gehirnzustandes ein Wiederhaben eintritt, die veranlassende Be-

dingung eines Vorstellens. Sie ist, in Beziehung auf die eintretende Vorstellung eine „gegenwärtige" Bewußtseinsbestimmtheit zu nennen im Gegensatz zu der „bestimmenden" Bedingung, die immer eine frühere, nicht „gegenwärtige" Bewußtseinsbestimmtheit ist. So stellen wir uns z. B. den Leib eines Pferdes vor, wenn wir etwa nur einen Pferdekopf sehen; das Wahrnehmen des Kopfes ist die veranlassende Bedingung für das Vorstellen eines früher wahrgenommenen Pferdeleibes.

Wie aber kommt es, daß eine besondere Bewußtseinsbestimmtheit A die veranlassende Bedingung für eine bestimmte andere, nämlich für das Vorstellen von B ist? Der Grund liegt darin, daß die Seele, als sie das B früher hatte, es mit jenem A in einem besonderen Zusammen hatte. Die „veranlassende" Bedingung jeder Vorstellung ist also selber auch ein „Wiedergehabtes" und zwar, wenn wir Vorstellen dabei als Wiederhaben zunächst ausscheiden, ein Wiederholtes. Wenn ich zwei Menschen früher zusammen gesehen habe und jetzt den einen wiedersehe („wiederhole"), so kann dies die Veranlassung sein, daß ich den anderen „in der Vorstellung wiederhabe".

Mit den zwei Bedingungen, der bestimmenden und der veranlassenden, haben wir die uns zugänglichen mittelbaren Bedingungen des Vorstellens erschöpft und nach ihnen lautet das Gesetz des Vorstellens demnach: Wenn die Seele früher ein Zusammen (AB) gehabt hat, so kann sie das eine Glied (A oder B) dieses Zusammens vorstellen, sobald sie das andere Glied (B oder A) wieder hat.

Dieses allgemeine Gesetz des Vorstellens ist ohne Schwierigkeit in den seit alters gelehrten verschiedenen Vorstellensgesetzen als gemeinsames Allgemeines aufzuzeigen und ein jedes dieser Gesetze nur als besonderer Fall des Einen Vorstellensgesetzes nachzuweisen. Man hat zunächst wohl deren vier behauptet: Gesetz der Ähnlichkeit, des Kontrastes, der (räumlichen und zeitlichen) Berührung und des ursächlichen Zusammens, später drei, indem das Gesetz des Kontrastes im Gesetze der Ähnlichkeit mit untergebracht wurde, wieder später nur zwei: Gesetz der Ähnlichkeit und Berührung, indem das Gesetz des ursächlichen Zusammens überhaupt gestrichen wurde. Der Versuch endlich, ein umfassendes Vorstellensgesetz aufzustellen, ist dann auf dieser Linie schon von denen angestellt, die das Gesetz der Ähnlichkeit als besonderen Fall des Berührungsgesetzes zu verstehen suchten. Ich halte dafür, das von mir aufgestellte Eine Vorstellensgesetz steche vorteilhaft von diesem Versuche ab: es kann einmal das ursächliche Zusammen als Voraussetzung eines besonderen Vorstellens wieder mit aufnehmen und bringt ferner durch Feststellung des zweigliedrigen Zusammens als der

grundlegenden Voraussetzung des Vorstellens überhaupt den Sachverhalt klarer zum Ausdruck.

Mit vielen Psychologen, die in einer der soeben genannten anderen Weisen das Vorstellen gesetzmäßig zu bestimmen suchen, finden wir uns darin einig, daß für jedes Vorstellen das frühere Zusammen des Vorzustellenden und eines Anderen die Voraussetzung bilde. Demgemäß ist nicht das frühere Haben des in der Vorstellung Wiederzuhabenden allein, sondern auch eine „gegenwärtige" Bedingung im Bewußtsein erforderlich, die sich selbst als ein Wiederhaben des früheren „Anderen" von jenem Zusammen erweist. Wenn nun aber diese Behauptung zutrifft, so ist damit in schlagender Weise bestätigt, daß Denken eben als Unterscheiden und Vereinen, oder, was dasselbe sagt, als Unterschiedenes- und Vereinteshaben schon mit dem Wahrnehmen zugleich sich findet. Also aus dem Vorstellensgesetze, das ein zweigliedriges Zusammen als Voraussetzung für das Vorstellen fordert, geht deutlich hervor, daß Denken dem Vorstellen im Seelenleben schon vorausgehen muß, da ohne Denken das Bewußtsein gar nicht Unterschiedenes d. i. Mehreres, also auch nicht jenes zweigliedrige Zusammen (AB) hätte.

Die Herbartsche Psychologie wird dieses unser Vorstellungsgesetz schon deshalb nicht für das allumfassende gelten lassen, weil nach ihr gar nicht alle Vorstellungen eine veranlassende Bedingung benötigen, so daß nicht für alles Vorstellen jenes zweigliedrige Zusammen die Voraussetzung bilden, sondern manches Vorstellen allein auf das frühere Haben dessen, was in der Vorstellung wiedergehabt wird, gestellt sein soll. Herbart spricht von diesen letzten als „freisteigenden" Vorstellungen. Bei seiner Auffassung der „Vorstellungen" als Einzelwesen, die „in der Seele", sobald sie nur einmal in ihr aufgetreten sind, verharren, liegt die Behauptung von „freisteigenden Vorstellungen" freilich nicht so fern: das angebliche Einzelwesen („Vorstellung") kann sich nach Herbart „aus eigener Kraft" über „die Schwelle des Bewußtseins" wieder heraufarbeiten, sobald nämlich die das „Steigen" zunächst hindernden Vorstellungen weichen. In dieser Meinung bestärkten Herbart wohl Erfahrungstatsachen, die sogenannten „Einfälle", Vorstellungen, die scheinbar „unvermittelt" d. i. ohne veranlassende Bedingung auftreten. Indessen viele dieser „Einfälle" fügen sich bei genauer Betrachtung schon leicht unserem Vorstellungsgesetze, indem sich doch die „veranlassende" Bedingung solcher „Einfälle" findet. Bleiben dann doch noch, wenn auch nur wenige, Vorstellungen übrig, die des Bestrebens, eine veranlassende Bedingung für sie nachzuweisen, spotten, so kann dies kein Hindernis sein, anzunehmen, auch jener kleine Rest

von Vorstellungen habe eine „veranlassende" Bedingung gehabt. Man erwäge doch nur, daß alle übrigen Vorstellungen und unter diesen sogar viele, die anfänglich auch dem Scheine „freisteigender" Vorstellungen verfallen waren, nachweisbar der veranlassenden Bedingung nicht entbehren.

Wir sagten, daß das Verharrende, das gleichsam die zeitliche Brücke zwischen dem Früher und dem Jetzt unseres Bewußtseins in Ansehung der Möglichkeit des Vorstellens bildet, nur ein Gehirnzustand sein kann. Nun sprechen wir gemeiniglich von dem Gedächtnis, um zum Ausdruck zu bringen, daß die Seele etwas wiederhaben kann, weil sie es früher gehabt hat. „Gedächtnis" bedeutet also die Vorstellensmöglichkeit der Seele, insofern Vorstellen auf früheres Haben des Vorzustellenden sich gründet. Indes muß jede Möglichkeit, die wir aussagen, auf vorliegendem Wirklichen fußen. Die als „Gedächtnis" bezeichnete Vorstellensmöglichkeit der Seele kann daher nicht etwa allein schon auf Grund des früheren Habens behauptet werden, da dieses Haben gegenwärtig nicht wirklich ist. Das für die Aussage von Gedächtnis (Vorstellensmöglichkeit) Wirkliche kann, wenn anders Gedächtnis sich doch auch auf früheres Haben beziehen soll, einzig und allein jener verharrende Gehirnzustand sein, der früher in einer besonderen Besonderheit die unmittelbar wirkende Bedingung des „früheren" Habens war. Allerdings ist es irreführend und mengt Körperliches und Unkörperliches durcheinander, wenn von einem „Gedächtnis des Gehirns", wie überhaupt von einem „Gedächtnis der Materie" geredet wird, denn vom Gehirn, wie vom Körper überhaupt, läßt sich Vorstellensmöglichkeit doch im Ernst nicht behaupten. Aber zweifelsohne ist das Gehirn des Menschen dasjenige Wirkliche, auf dem die „Gedächtnis" genannte Vorstellensmöglichkeit der menschlichen Seele unmittelbar fußt. Der Satz besteht zu Recht: Ohne Gehirn kein Gedächtnis der menschlichen Seele.

Sagen wir, daß etwas, was mitgeteilt ist, „behalten" werde, so führt der im „Behalten" liegende Gedanke des Verharrens ohne weiteres auf jenen verharrenden Gehirnzustand, der die zeitliche Brücke zwischen dem „früheren Haben" und dem „in der Vorstellung Haben" bildet. „Im Gedächtnis behalten" also ist tatsächlich ein überschüssiger Ausdruck, wie „behaltend behalten". „Gedächtnis" ist nicht ein „unbewußter" Sack, in den die Seele hineinstecken und in dem sie aufbewahren könnte, was sie zwar früher „hatte", aber augenblicklich nicht „hat". Der Widerspruch, der in dem „Gedächtnissack" steckt, daß die Seele etwas hat und doch nicht hat, läßt sich nicht wegschaffen.

Da alles Vorstellen auf ein zweigliedriges Zusammen zurückweist, so können wir die Vorstellensmöglichkeit („Gedächtnis") auch nicht einzig auf das eine Glied, sondern müssen sie eben auf beide Glieder des Zusammens beziehen, so daß das als veranlassende Bedingung wiedergehabte A ebensogut die veranlassende Bedingung für die Vorstellung B, wie das wiedergehabte B die veranlassende Bedingung für die Vorstellung A sein kann.

Bei allem, was das Bewußtsein hatte und jetzt nicht mehr hat, besteht für die Seele, sofern es ihr nur in einem Zusammen mit anderem gegeben war, die Vorstellensmöglichkeit, deren Dauer selbstverständlich unmittelbar nur von der Dauer des „verharrenden" Gehirnzustandes abhängt. Daß jeder Gehirnzustand, der für die Seele die unmittelbare Bedingung eines Habens war, „verharre", wenn vielleicht auch nur eine kurze Spanne Zeit, läßt sich wohl behaupten. Eine Frage aber ist es noch, ob ein jeder solcher Gehirnzustände so lange verharre, als die leiblich-seelische Einheit „Mensch" selbst besteht, oder ob alle vorher nach gewisser Zeit verschwinden, oder endlich ob ein Teil dieser „verharrenden" Gehirnzustände mit dem Menschen ausharre, der andere aber irgendwann schon früher aufhöre. Wir fragen also, ob der Seele des Menschen das Gedächtnis von keinem, das sie einmal als eine Bestimmtheitsbesonderheit gehabt hat, oder von allem verloren gehe oder endlich, ob ihr das Gedächtnis des einen verschwinde, des anderen aber „bleibe" d. h. mit der psychophysischen Einheit, in der die Seele sich findet, ausharre. Daß der Seele das Gedächtnis von vielem verloren geht, steht, wie ich meine, fest. Die Herbartsche Psychologie freilich widerspricht; nach ihr bleibt das von der Seele einmal Gehabte in der Seele für immer aufbewahrt. Wie aber will sie sich mit der Tatsache abfinden, daß kein Erwachsener je das Gedächtnis von dem Seelenleben seines ersten Jahres erwiesen hat, indem er aus dieser Zeit etwas vorgestellt hätte, ja, daß das Gedächtnis von vielem selbst aus unserem erwachsenen Leben, auch wenn wir in ausgiebigster Weise „daran erinnert" werden, sich schlechthin verloren zeigt? Auf Grund dieser Tatsachen nehmen wir uns das Recht, nun noch im Gedächtnis ein „Behalten" und „Vergessen" zu unterscheiden. Diese Unterscheidung „Behalten" und „Vergessen" innerhalb des Gedächtnisses ist dieselbe, die wir mit anderen Worten als „langes und kurzes", „starkes und schwaches" Gedächtnis bezeichnen; und sie ist im letzten Grunde bestimmt durch die verschiedene Dauer des Gehirnzustandes, der ja als „verharrender" die Voraussetzung jedes Vorstellens ist.

Das *Gedächtnis*, diese für die Seele bestehende *Möglichkeit*, früher Gehabtes „in der Vorstellung wiederzuhaben", ist für die Entwickelung des Seelenlebens von *maßgebender Bedeutung*.

Die besondere *Gedächtnisdauer* hängt im einzelnen Fall aber davon ab, *wie* im besonderen die Seele jenes als *grundlegende Voraussetzung* alles Vorstellens geltende zweigliedrige Zusammen (AB) früher hatte. In dieser Hinsicht zeigt sich, daß die Dauer eines Gedächtnisses in dem *einzelnen* Falle für die Seele dadurch bestimmt wird: 1. *wie deutlich*, 2. *wie oft*, 3. *wie geschlossen* jenes zweigliedrige *Zusammen*, um dessen *eines* Gliedes Gedächtnis es sich in jedem Falle handelt, früher aufgetreten ist.

Wir unterscheiden aber bei der „Geschlossenheit" (Punkt 3) noch a, das *räumliche*, b, das *zeitliche* Zusammen, (räumliche und zeitliche „Kontiguität" oder „räumliches und zeitliches Berührungszusammen"), c, das *begriffliche* Zusammen und d, das *ursächliche Zusammen*. Es scheint mir, daß die beiden letzten Zusammen geschlossener seien als die ersten. Wenn aber auch alle verschiedenen Zusammen in der Geschlossenheit für das Vorstellen gleichwertig wären, so bietet zweifelsohne ein doppeltes Zusammen, z. B. räumliches und ursächliches Zusammen, die beiden Glieder (A und B) in stärkerer Geschlossenheit als eines von beiden Zusammen allein.

Die Frage, ob nicht, wie man meint, die Ähnlichkeit neben das Berührungszusammen, das begriffliche Zusammen und das ursächliche Zusammen als ein besonderes Zusammen zu stellen sei, verneine ich. Ich halte auch nicht, wie andere wollen, dafür, daß das auf Grund der „Ähnlichkeit" mögliche Vorstellen ein besonderer Fall des Vorstellens auf Grund eines Berührungszusammens sei, sondern sehe in ihm vielmehr einen besonderen Fall des auf *begriffliches* Zusammen gegründeten Vorstellens.

Von begrifflichem Zusammen kennen wir zwei Arten. In der einen bietet sich ein Zusammen mehrerer Bestimmtheiten, z. B. im „Ding" das begriffliche Zusammen von Größe, Gestalt und Ort. In dem anderen begrifflichen Zusammen haben wir nicht das Zusammen mehrerer Bestimmtheiten, also nicht die Augenblickeinheit eines Einzelwesens, sondern das Zusammen von einem „gemeinsamen" (s. S. 6ff.; 37f.) Allgemeinen und einer Besonderheit dargestellt.

Auf dieses letzte Zusammen aber gründet sich das „Vorstellen nach der Ähnlichkeit". Wir bezeichnen das hier in Betracht kommende zweigliedrige Zusammen wieder als (AB) und nehmen den Fall, daß wir beim Wahrnehmen eines *sehr intensiven* Rot ein Gelb *vorstellen*:

Hier ist, wenn B das Vorgestellte bezeichnet, A die Intensität, die im begrifflichen Zusammen mit dem Allgemeinen „Gelb" früher als Besonderheit eines Gelb gegeben war, mit anderen Worten, wir hatten früher ein intensives Gelb — bestimmende Bedingung (s. S. 76). Dieselbe Intensität A nun „wiederholte" sich, als wir jenes intensive Rot wahrnahmen, — veranlassende Bedingung (s. S. 77), und so wurde die früher mit dieser im begrifflichen Zusammen gegebene Qualität „Gelb" (B) vorgestellt d. i. wiedergehabt auf Grund der in jenem Rot „wiederholten" Intensität (A), mit der eben „Gelb" (B) früher in dem begrifflichen Zusammen (AB) gegeben war.

Jedoch davon, wie deutlich, wie oft und wie geschlossen ein besonderes Zusammen gegeben ist, hängt die Gedächtnisdauer seiner einzelnen Glieder noch keineswegs allein ab. Erfahrungsgemäß haben zwei Seelen, bei denen selbst alle drei Bedingungen, Deutlichsein, Wiederholung und Geschlossensein des Zusammens, dieselben sind, früher Gehabtes doch verschieden lang im Gedächtnis; die eine behält es sicher, wie man sagt, die andere vergißt es bald. Diese Verschiedenheit im Gedächtnis hat ihren Grund dann in der verschiedenen Beschaffenheit der besonderen Gehirne überhaupt.

Was demnach die Gedächtnisdauer jedes besonderen Falles betrifft, so steht sie immer auf zwei Bedingungen, deren eine die Beschaffenheit des besonderen Gehirns überhaupt, während die andere jenes frühere zweigliedrige Zusammen (AB) in seiner besonderen Deutlichkeit, Wiederholung und Geschlossenheit ist. Für die einzelne Seele ist nun aber nicht nur das frühere Haben in Deutlichkeit, Wiederholung und Geschlossenheit gar mannigfaltig verschieden, sondern auch von der Beschaffenheit des betreffenden Gehirns ist dasselbe zu sagen. Beleg dafür ist, daß eine Seele das in der Jugend Gehabte „länger behält", das im späteren Alter Gehabte „rascher vergißt". Auf die Besonderheit der Gehirnbeschaffenheit überhaupt ist zum großen Teil auch zurückzuführen, daß der eine ein starkes Namen-, der andere ein starkes Zahlengedächtnis zeigt, oder daß der eine für dieses, der andere für jenes besondere Wissensfach sich besonders „beanlagt" zeigt, eine Verschiedenheit, die vor allem auf Verschiedenheit des Gedächtnisses beruht. Wollte man einwenden, die Tatsache, daß der eine z. B. in die mathematische Wissenschaft sich schwer, der andere leichter hineinfindet, hänge auch von der Verschiedenheit des „Interesses" und „Wollens" ab, so bestreite ich dieses keineswegs. Immerhin kommen aber auch „Interesse" und „Wollen" nur für die „Deutlichkeit" des Gehabten in Frage, sind also nicht etwa eine neue Bedingung des Ge-

dächtnisses neben den vorher angeführten; und die Erfahrung, daß trotz „Interesse" und „Wollen" doch eine Grenze besteht, über die der einzelne in seinem Bestreben, in Mathematik oder Latein „hineinzukommen", nicht wegkommt, bestätigt in wünschenswertester Weise, daß es die Gehirnbeschaffenheit ist, die hier ein „bis hierher und nicht weiter" setzt.

Auf die Gehirnbeschaffenheit des Menschen als *Gedächtnisbedingung* überhaupt gründet sich in der Tat *allein* jene allgemeine Unterscheidung von starkem und schwachem „Gedächtnis" für die menschlichen Seelen. Hier spricht selbstverständlich die *Gedächtnisbedingung* des *einzelnen* Falles, das besondere frühere Haben eines zweigliedrigen *besonderen* Zusammens noch nicht mit. Das *Gedächtnis* des *einzelnen* Falles aber fordert allerdings, *beide* Bedingungen in Betracht zu ziehen.

Wir meinen nun immer das Gedächtnis im letzten Sinne, also das einzelne Gedächtnis des besonderen Falles, wenn wir von einer besonderen Vorstellensmöglichkeit reden, und denken dabei vor allem an das frühere zweigliedrige besondere Zusammen.

Aber noch in einem *weiteren* Sinne läßt sich von *Vorstellensmöglichkeit* der Seele reden, indem nämlich nicht nur das frühere Haben in seiner Besonderheit, also die *bestimmende* Bedingung des Vorstellens, sondern auch die *veranlassende* Bedingung dieses Vorstellens, z. B. das *wiederholte* Haben des einen Gliedes jenes früheren Zusammens hereingezogen wird. Wir nennen diese Vorstellensmöglichkeit die *Erinnerungsmöglichkeit*. In dieser ist zwar diejenige Vorstellensmöglichkeit, die wir „Gedächtnis", nennen, immer eingeschlossen, aber sie faßt mehr in sich. Das einzelne Gedächtnis der Seele besteht, solange der „verharrende" Gehirnzustand dauert; *Erinnerungsmöglichkeit* ist jedoch zugleich noch *an den besonderen Augenblick* gebunden, in dem eben jene „veranlassende Bedingung", das wiederholte eine Glied des früheren Zusammens, auftritt.

Es mag hier auffallen, daß wir auch dann nur Vorstellens*möglichkeit* behaupten, wenn doch die *beiden* seelischen Bedingungen des Vorstellens, die bestimmende und die veranlassende, erfüllt sind. Man könnte meinen, sobald diese beiden Bedingungen bestehen, werde das betreffende Vorstellen tatsächlich eintreten. Dies wäre auch sicherlich der Fall, wenn in keinem der Seelenangenblicke, in denen die veranlassende Bedingung eines besonderen Vorstellens auftritt, *hindernde Umstände* sich fänden, die *dieses* Vorstellen trotz alledem unmöglich machen.

Hätte die Seele in dem Augenblicke, in dem ihr die veranlassende Bedingung eines besonderen Vorstellens gegeben ist, immer nur diese und nicht zugleich noch anderes „gegenwärtig", so würde zweifellos jenes Vorstellen eintreten. Aber ein Seelenaugenblick, so wenig er auch bieten mag, weist doch immer mehr als nur Eines in seiner Bestimmtheitsbesonderheit auf: es ist daher nicht nur A, jene veranlassende Bedingung für die „Vorstellung" B, sondern mit A zum mindesten ein C zugleich gegeben. Dieses C würde an sich freilich das Eintreten des B auf Grund des gegenwärtigen A nicht hindern. Anders aber wird es, wenn C auch, wie A, ein „Wiederholtes" im Sinne einer „veranlassenden" Bedingung ist, also der Seele auch in einem anderen früheren Zusammen (CD) gegeben war. Dann steht es so, daß die „gegenwärtigen" A und C je eine „veranlassende" Bedingung, nämlich A für die Vorstellung B, und C für die Vorstellung D bedeuten. Indes auch dann wäre es noch nicht ausgeschlossen, daß B und D zugleich vorgestellt werden, also A das Vorstellen von B, und zugleich C das Vorstellen von D veranlaßt. Dennoch aber kommt es vielfach vor, daß die Vorstellung B trotz „gegenwärtigem" A auch unter den zuletzt gezeichneten Umständen nicht auftritt. Und der Grund hierfür ist auch noch mannigfach verschieden. Wollte man den Grund überhaupt als „Enge des Bewußtseins" bezeichnen, so würde uns damit keine Aufklärung, sondern nur ein gefälliger, bildlicher Ausdruck für die uns bekannte Tatsache geboten, daß B nicht auftritt, wenn es nicht auftreten kann. Den mannigfachen Gründen aber, die in Fällen von gegenwärtigem A und C als veranlassenden Bedingungen für B und D trotzdem das Eintreten des Vorstellens von B verhindern, nachzugehen, ist hier nicht der Ort. Der Grund überhaupt, daß bei Voraussetzung von A und C in früherem Zusammen AB und CD nicht B, sondern D vorgestellt wird, kann nur darin gesucht werden, daß das Zusammen (CD) „stärker eingeprägt" war, als das Zusammen (AB), indem jenes entweder deutlicher oder öfter oder geschlossener, oder deutlicher und öfter, oder deutlicher und geschlossener, oder öfter und geschlossener, oder deutlicher, öfter und geschlossener der Seele früher gegeben war.

Die Vorstellensmöglichkeit im Sinne von Erinnernsmöglichkeit wird nun in Ansehung des hier mit in Betracht kommenden augenblicklich gegenwärtigen A als veranlassender Bedingung der Vorstellung B noch verwickelter, wenn wir Fälle erwägen, in denen die Seele das A früher nicht ausschließlich nur in besonderem Zusammen mit B, sondern zu anderen Zeiten auch in besonderem Zusammen mit E

hatte. Dann fragt es sich wieder, ob die Seele, vorausgesetzt, sie könne B und E nicht zugleich vorstellen, in dem Augenblicke, wenn A wieder gehabt ist, B oder E vorstellen werde. Selbst wenn nämlich die frühere Einheit (AB) sich durch Deutlichkeit, Wiederholtheit und Geschlossenheit vor der Einheit (AE) ausgezeichnet hätte, so ist das Vorstellen von B damit noch keineswegs in jedem einzelnen Fall sichergestellt. Denn noch mancherlei anderes spielt mit, das auf das Gehirn für den die Erinnerung ermöglichenden Gehirnzustand unmittelbar einwirkt, darunter auch physiologische Bedingungen, so daß trotz alledem das Vorstellen von B ausfallen kann und an dessen Stelle E vorgestellt wird.

Wenn wir das Mancherlei von verschiedenem Zusammen, in dem manches Besondere gegeben ist, bedenken, werden wir verstehen, daß im Vorstellen der Seele gar oft ein „Gebilde" von früher Gehabtem sich findet, das sie früher gar nicht gehabt hat, und daß anderseits manches, das, wie wir wohl sagen, „eigentlich" hätte „erinnert werden" sollen, in dem betreffenden Augenblicke „vergessen" wurde.

Dieser Gegensatz „Erinnern — Vergessen" sagt etwas anderes als der Gegensatz „Behalten — Vergessen"; dort geht „Vergessen" nur auf den einzelnen gegenwärtigen Augenblick des Seelenlebens, hier aber auf das ganze fernere Seelenleben; dort schließt „Vergessen" das „Behalten" noch in sich, hier schließt „Vergessen" das „Behalten" völlig aus. Daß ich vergessen habe (im Gegensatze zu Erinnern), betrifft einen besonderen Augenblick meines Lebens; ich kann es trotzdem „behalten" haben und es später darum „wiederhaben in der Vorstellung" oder „erinnern". Beim Gegensatz „Erinnern — Vergessen" also wird im „Vergessen" das Gedächtnis des früher Gehabten keineswegs verneint; beim Gegensatz „Behalten — Vergessen" jedoch ist im „Vergessen" das Gedächtnis des früher Gehabten schlechthin gestrichen. Der Gegensatz „Behalten — Vergessen" liegt dem Satze unter: „ich hatte es vergessen, daher mußte ich es noch einmal lernen", der Gegensatz „Erinnern — Vergessen" dagegen dem anderen: „ich hatte es vergessen, gleich nachher schon kam es mir aber in Erinnerung".

In psychologischer Betrachtung sind die Worte „Vorstellen" und „Erinnern" in gleichem Sinne zu verwenden, und wenn der Seele, insofern sie als vorstellendes Wesen früher Gehabtes im neuen Zusammen oder „Gebilde" wiederhat, ein „Bilden" zugeschrieben wird, so heißt, wie Vorstellen oder Erinnern „Vorstellung- oder Erinnerunghaben", hier „Bilden" auch nichts weiter als eben „Gebildehaben". Wie beim Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, so muß man sich auch hier hüten, Bilden und Gebildehaben auseinanderzuzerren, als ob die Seele zunächst, ohne

ein Gebilde zu haben, schon eine „bildende" sei, eine Art „Tätigkeit" ausübe, die schließlich in dem „Gebildehaben" ende.

Man pflegt auch wohl von einem Bildungsvermögen der Seele, von der Einbildungskraft oder „Phantasie" der Seele zu reden; dies darf geschehen, wenn man damit nur zum Ausdruck bringt, daß die Seele, „Gebilde" d. h. neue „Vorstellungsverbindungen" oder auch „Verbindungen von Vorstellungen und Wahrnehmungen", wie die sogenannten „Illussionen, Visionen, Halluzinationen", haben könne, so daß in dem Worte „Phantasie" oder „Einbildungskraft" nur diese besondere Möglichkeit besonderer Vorstellnng Ausdruck findet. Man geht aber über die psychologische Betrachtung ganz hinaus, wenn man die „Vorstellungen" der Seele in Erinnerungs- und Phantasievorstellungen einteilt. Der Einteilungsgrund ist hier kein psychologischer, sondern ein grundwissenschaftlicher, indem er die „Vorstellungen" als dem Wirklichen „entsprechend" (Erinnerungsvorstellung) und „nicht entsprechend" (Phantasievorstellung) einteilt. Die Psychologie aber hat es eben mit „Vorstellung" als Bestimmtheitsbesonderheit des Bewußtseins zu tun. Psychologisch gefaßt sind nun alle sogenannten „Gebilde der Phantasie" Vorstellungen und finden als solche durch die „Besonderheit der vorstellenden Seele" ihre volle Erklärung im Gesetz des Vorstellens. Mag es auch schwierig sein, Gebilde einer „aufgeregten Phantasie" oder des „Traumes", diese Bestimmtheitsbesonderheiten der vorstellenden Seele, in ihren besonderen Bedingungen darzulegen, so dürfen uns selbst die dunkelsten Fälle dieser Art doch nicht irre machen in der Ansicht, daß auch das sogenannte „regellose Spiel von Vorstellungen" ein „regelmäßiges Gebilde des vorstellenden Bewußtseins" sei d. h. ein Gebilde, das dem Gesetze des Vorstellens nicht minder als die übrigen Vorstellungen gehorcht.

2. Die Seele als zuständliches Bewußtsein.

Die zuständliche Bestimmtheit der Seele bedeutet, wie wir schon dargelegt haben, Lust- oder Unlusthaben. „Lust" und „Unlust" sind Besonderheiten unserer zuständlichen Bestimmtheit. Die Seele kann sich also auch in ihrer zuständlichen Bestimmtheit verändern, denn jede Veränderung eines Einzelwesens bedeutet einen Besonderheitswechsel in einer Bestimmtheit desselben. Indessen ist die Veränderungsmöglichkeit der Seele in zuständlicher Bestimmtheit keineswegs auf Wechsel von Lust und Unlust beschränkt, da ja auch die lusthabende und ebenso die unlusthabende wiederum verschiedene Bestimmtheitsbesonderheiten kennt. Diese nennen wir die verschiedenen Grade der Lust und der

Unlust. Da nun dieser Grade in beiden nicht wenige sind, so kann sich die Seele als zuständliches Bewußtsein in mannigfaltigster Weise verändern, einmal in der Art des Zuständlichen (Lust — Unlust) und dann in dem Grade jeder dieser beiden Arten von Zuständlichem.

Darin steht allerdings das zuständliche Bewußtsein gegen das gegenständliche zurück, daß die zuständliche Bestimmtheit eines Seelenaugenblickes niemals mehreres Zuständliches zugleich bietet. Die Seele hat wohl Wahrnehmung und Vorstellung zugleich und auch mancherlei Gegenständliches als wahrnehmende oder vorstellende Seele in demselben Augenblick, niemals aber hat sie Lust und Unlust zugleich, niemals auch mehrere Lust oder mehrere Unlust zugleich. Man ist angesichts dieses bemerkenswerten Unterschiedes versucht zu sagen, in ihrem Zuständlichen zeige sich die Seele vor allem als geschlossene Einheit, da sie immer nur Ein Zuständliches, sei es Lust, sei es Unlust, in jedem ihrer Augenblicke habe. Daraus mag sich auch erklären, daß das menschliche Bewußtsein sein Zuständliches für ein in innigerer Weise zu sich Gehöriges zu rechnen geneigt ist, als sein Gegenständliches, das doch nicht minder zu ihm gehört: in der beliebten Wendung, die Seele „reagiere" mit ihrem Zuständlichen auf die Wahrnehmungen und Vorstellungen, tritt diese Auffassung besonders hervor.

Aus ihr wird auch verständlich, daß die irrige Meinung so verbreitet ist, die Seele habe doch nicht selten mehreres Zuständliches in einem und demselben Augenblick. Wäre es wahr, daß auf Gegenständliches die Seele zuständlich erst „reagiere", so ließe sich auch behaupten, daß die Seele, sobald eben mehreres Gegenständliches sich findet — und das ist ja wohl immer der Fall — auf dieses Mehrere auch „mehrfach reagiere", also mehreres Zuständliche zu gleicher Zeit aufweise. Da aber die genaueste Betrachtung des eigenen Seelenlebens selbst in keinem einzigen Seelenaugenblicke mehr als nur ein Zuständliches vorfindet, so hat man sich mit der Unterstellung zu helfen gesucht, daß dieses Zuständliche, dessen tatsächliche Einzahl nicht bestritten, sondern auch vom Gegner selbst betont wird, doch aus mehreren sogenannten „Elementargefühlen" bestehe, deren Zahl eben der Zahl des verschiedenen Gegenständlichen in demselben Augenblicke gleich sei. Damit ist denn eine Theorie fertig, die das Eine Zuständliche des Seelenaugenblickes doch aus mehrerem Zuständlichen zusammengesetzt sein läßt, und zwar entweder aus Zuständlichem gleicher Art, sei es Lust, sei es Unlust, oder aus Zuständlichem verschiedener Art, also Lust und Unlust. In dem letzten Fall entsteht auch noch die schwierige Frage, welcher Art das eine angeblich aus Zuständlichem ungleicher Art zusammen-

gesetzte Zuständliche sei. Ist das angeblich aus Lust und Unlust gemischte Zuständliche, das ja anerkanntermaßen als nur Ein Gefühl sich darstellt, Lust oder Unlust? Ich meinerseits wüßte mich nicht aus der Verlegenheit, in die mich diese Frage brächte, zu retten. Jene Theorie ist eben so hohl, wie nur eine sein kann.

Also wäre die Rede von widerstreitenden, einander bekämpfenden „Gefühlen", die augenscheinlich mehreres Zuständliches im Seelenleben zugleich voraussetzt, grundlos. Es mag vielleicht eine Wahrheit in ihr stecken, aber sofern sie mehreres Zuständliches der Seele zugleich behauptet, ist sie in der Tat eine Irrung.

Ohne Zweifel wird mir zugegeben, daß mehreres Zuständliches gleicher Art, schwache und starke Lust oder geringe und große Unlust, keineswegs zugleich als Besonderheiten zuständlicher Bestimmtheit der Seele angetroffen werden. Um so getroster behauptet man aber, daß Lust und Unlust in ein und demselben Seelenaugenblicke sich finden; der berühmte in den Freudenbecher gefallene Wermutstropfen muß dabei wohl zur Veranschaulichung herhalten, und nun scheint die sichere Unterlage für den Widerstreit von besonderem Zuständlichen in der Seele gewonnen zu sein.

Was zunächst den Widerstreit angeht, so bemerke ich, daß, selbst wenn eine Lust und eine Unlust in demselben Seelenaugenblick sich fänden, der Umstand, daß sie verschiedenartiges Zuständliches der Seele sind, doch noch keinen Grund abgeben würde, diese Gefühle für „widerstreitende", „einander bekämpfende" zu halten. Daß das eine Zuständliche Lust, das andere Unlust ist, kann noch nicht zu der Behauptung berechtigen, Lust und Unlust höben sich gegenseitig auf; ja schon die von unseren Gegnern behauptete Gleichzeitigkeit von Lust und Unlust in derselben Seele würde sich damit nicht reimen lassen.

Die Erfahrung lehrt uns nun aber, daß Lust und Unlust niemals in einem und demselben Seelenaugenblicke zugleich sich finden. Man mache nur an sich selbst die Probe, es wird der Versuch, zugleich Lust und Unlust zu haben, stets mißlingen; die Fälle, in denen es gelungen scheint, werden bei genauer Prüfung zeigen, daß in Wahrheit nicht Zugleichsein, sondern schnelle Aufeinanderfolge von Lust und Unlust vorliegt.

Noch ein letztes Bedenken gegen unseren Satz von dem einen, nicht zusammengesetzten, sondern „einfachen" Zuständlichen eines jeden Seelenaugenblickes ist zu beseitigen. Man wird fragen: wenn dieser Satz zu Recht besteht, wenn wir in jedem Augenblick nur ein und zwar einfaches Zuständliches haben, wie ist es dann zu verstehen, daß wir

überhaupt von mehrerem Zuständlichen wissen? Das Bedenken müßte tödlich für unseren Satz sein, wenn wir nur als zuständliches Bewußtsein von dem Zuständlichen wüßten. Aber wir kennen nicht nur Lust und Unlust, sondern auch Lustvorstellung und Unlustvorstellung, wir haben also als Bewußtsein nicht nur Zuständliches, sondern auch Vorstellung von Zuständlichem.

Wer nicht zugäbe, daß wir auch Lust- und Unlustvorstellungen haben, sähe sich angesichts dessen, daß wir doch von verschiedenem Zuständlichen wissen, anzunehmen genötigt, daß wir in einem und demselben Augenblicke mehreres Zuständliches haben. Indes, ich meine, es möchte ihm doch dabei bange werden. Nimmt er nämlich nicht Vorstellung von Zuständlichem an, so muß er zugestehen, daß er in jedem Augenblick, in dem er von mehrerem Zuständlichen weiß und redet, selbst mehreres Zuständliche, also auch Lust und Unlust, als Besonderheit seiner augenblicklichen zuständlichen Bestimmtheit habe. Wenn er demnach als Schadenfroher den Qualen seines Feindes zusieht und an dessen hochgradiger Unlust hochgradige Lust hat, so würde er starke Lust und starke Unlust zugleich haben. Die Tatsachen seines eigenen Seelenlebens werden ihm, dessen bin ich sicher, keinen Anhalt geben, dieses zu bestätigen. Könnten wir Lust und Unlust nicht vorstellen, so müßten wir aber auch weder von Zuständlichem anderer Seelen, noch von unserem eigenen früheren Zuständlichen wissen, da wir ja auch unsere frühere Lust oder Unlust in dem gegenwärtigen Augenblicke nicht haben. Diese Erfahrung, daß wir von unserer früheren Lust und Unlust sowie von Lust und Unlust anderer sprechen, löst das Bedenken auf; sie ist der beredte Zeuge eines Vorstellens von Lust und Unlust.

Um allen Mißverständnissen vorzubeugen und zugleich noch ein allerletztes Bedenken gegen unseren Satz von dem einen und einfachen Zuständlichen jedes Seelenaugenblicks zu zerstreuen, sei noch einmal hervorgehoben, daß die Vorstellung des Zuständlichen nicht etwa selbst Zuständliches, sondern eben Gegenständliches des Bewußtseins, also nicht Besonderheit der zuständlichen, sondern der gegenständlichen und zwar der vorstellenden Bewußtseinsbestimmtheit ist. Das Lustvorstellen ist nicht Lusthaben, sondern Lustvorstellunghaben.

Es nützt auch nichts, sich der Anerkennung des Vorstellens von Zuständlichem durch die Behauptung zu entziehen zu suchen, daß die sogenannte Lust- und Unlustvorstellung tatsächlich nur die Vorstellung von früherem Gegenständlichen sei, mit dem zusammen eine Lust oder Unlust, die man nur irrigerweise mit vorzustellen meine, früher der Seele eigen war. Wäre dem so, dann ließe sich nicht verstehen, wie wir

dazu kommen, eine vorgestellte Gesellschaft eine betrübte, ein vorgestelltes Geschehnis ein trauriges zu nennen. Denn, wenn wir so sprechen, so fordert dies, wie ich meine, daß uns mit der Vorstellung der Gesellschaft oder des Geschehnisses auch eine Unlustvorstellung verbunden ist; wie könnten wir sonst darauf verfallen, das Vorgestellte, die Gesellschaft oder das Geschehnis, „traurig" zu nennen. Hier hilft auch nicht der Ausweg, jenes in der Vorstellung wiedergehabte Gegenständliche sei uns mit einer Unlust als Besonderheit unserer gegenwärtigen zuständlichen Bewußtseinsbestimmtheit verknüpft, und so erkläre sich, daß von der früheren Gesellschaft als „betrübter" geredet werde.

Dieser Ausweg steht eben den Tatsachen unserer Erfahrung entgegen, die uns so manche Vorstellung von „traurigem" Geschehnis bietet, bei der wir selbst nichts weniger als traurig sind: forsan et haec olim meminisse juvabit; siehe auch Schiller „Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen."

Lust- und Unlustvorstellung steht fraglos als Tatsächliches fest. In betreff des menschlichen Vorstellens lernen wir also daraus, daß unser Vorstellen selbst nicht einmal auf Wiederhaben von früherem Gegenständlichen beschränkt ist, sondern daß auch früheres Zuständliches in den Bereich des Vorstellens fällt.

Es versteht sich von selbst, daß jedes auftretende Zuständliche unserer Seele eine wirkende Bedingung habe. Daß wir der sehr verbreiteten, in jenem angeblichen „Reagieren" der Seele ausgedrückten Ansicht nicht beipflichten können, die gegenständliche Bestimmtheit oder das Gegenständliche als Besonderheit dieser Bestimmtheit der Seele sei die wirkende Bedingung für das Zuständliche, ergibt sich aus dem Erörterten. Wir haben nachgewiesen, daß eine Bestimmtheit des einfachen Einzelwesens niemals die unvermittelt wirkende Bedingung für eine Veränderung desselben Einzelwesens ist: einfaches Einzelwesen kann sich in dieser Weise nicht durch sich selbst verändern. Wahrnehmung oder Vorstellung einer Seele kann also niemals ein Zuständliches dieser Seele „hervorrufen", wie man zu sagen pflegt. Dann bleibt eben für die Erklärung des Zuständlichen nur übrig, diese wirkende Bedingung, die in der Seele überhaupt nicht liegen kann, in einem Gehirnzustande des Menschen zu suchen.

Die das Zuständliche wirkenden Gehirnzustände in ihrer mannigfaltigen Besonderheit zu beschreiben, ist uns versagt; wir sehen uns daher auch wieder genötigt, zur Erläuterung einer Besonderheit unserer zuständlichen Bewußtseinsbestimmtheit an Stelle der eigentlich wir-

kenden Bedingung „Gehirnzustand" das Gegenständliche „Wahrnehmung" oder „Vorstellung" zu setzen, das mit der betreffenden Gehirnstelle in Wirkenszusammenhang steht. Da nun jedes Zuständliche mit besonderem Gegenständlichen unseres Bewußtseins zusammen auftritt, so liegt sicherlich die Auffassung nahe, daß derselbe Gehirnzustand, der die wirkende Bedingung für das betreffende Gegenständliche bildet, auch die wirkende Bedingung für das mit diesem zusammen auftretende Zuständliche ist. Dann erscheint das Gegenständliche unseres Bewußtseins eben wegen seiner zugleich das Zuständliche mitwirkenden Gehirnbedingung geeignet, uns an seiner Besonderheit über die Besonderheit, die unsere zuständliche Bewußtseinsbestimmtheit dabei hat, zu unterrichten.

Nun kehrt aber noch einmal die Frage wieder, ob nicht doch, eben weil Gegenständliches und Zuständliches in so innigem Zusammen auftreten, der von uns bestrittene Satz: „Wieviel besonderes Gegenständliches, soviel besonderes Zuständliches in demselben Seelenaugenblicke" zu Recht bestehe, ob also nicht doch die Seele mehreres Zuständliches zugleich habe, da sie ja mehreres Gegenständliches zugleich hat. Darauf ist zu erwidern, daß eine Mehrzahl besonderer zugleich auf dasselbe Einzelwesen wirkender Bedingungen keineswegs auch eine Mehrzahl besonderer Wirkungen d. i. Veränderungen dieses Einzelwesens fordert. Nichts hindert, daß durch eine Mehrzahl von zugleich Wirkenden doch nur eine Veränderung gewirkt werde, wobei freilich jedem der Wirkenden selbstverständlich ein Wirkensanteil zuzubilligen ist. Ich erinnere aus der Dingwelt an das „Parallelogramm der Kräfte". Ob aber bei gleichzeitigem Wirken von Mehrerem auch mehrere besondere Wirkungen (Veränderungen) oder ob nur eine Wirkung auftritt, das hängt eben von der Eigenart des wirkungerfahrenden Einzelwesens ab. Wir müssen es daher der „Seele" als Bewußtseinswesen zuschreiben, daß sie als zuständliches Bewußtsein, mag nun eine oder mögen mehrere wirkende Bedingungen auftreten, immer nur eine Veränderung, immer nur ein und einfaches Zuständliches in jedem Augenblicke als Wirkung erfährt, während zugleich dieselbe Seele als gegenständliches Bewußtsein, mehreres Gegenständliches als Wirkung erfährt.

Ob es, veranlaßt durch die Tatsache, daß mehrere Bedingungen nur ein Zuständliches der Seele wirken, von wissenschaftlichem Nutzen ist, durch den Versuch nachzuweisen, was für eine besondere Wirkung im zuständlichen Bewußtsein sich zeigt, wenn nur die eine, und was für eine Wirkung, wenn nur die andere Bedingung gegeben ist — beim „Parallelogramm der Kräfte" ist dies ja augenscheinlich von Nutzen —, das muß die Untersuchung erst lehren. Es ist anzunehmen, daß daraus auch

in unserem Falle Nutzen entspringt, so daß der in dieser Richtung unternommene Versuch auf volle Beachtung Anspruch hat, wie aus dem Folgenden auch noch ersichtlich wird. Allerdings besteht für unseren Fall die niemals zu überwindende Schwierigkeit, ein einzelnes Gegenständliches ganz allein in einem Seelenaugenblick zu haben, das dann im anzustellenden Versuche als die alleinige wirkende Bedingung für das mit ihm zusammenauftretende Zuständliche anzusprechen wäre. Überdies läßt sich hier nicht, wie beim „Parallelogramm der Kräfte", die Wirkensgröße der einzelnen Bedingung aus der Gesamtwirkung mehrerer Bedingungen herausrechnen.

Stände es mit solchem Versuche aber auch günstiger, so würden seine Ergebnisse doch niemals gegen unseren Satz sprechen, daß die Seele in einem und demselben Augenblicke nur ein und zwar einfaches Zuständliches, Lust oder Unlust, niemals ein aus mehrerem „elementaren Zuständlichen" zusammengesetztes Zuständliches habe. Kann doch selbst der Versuch, der das „Parallelogramm der Kräfte" behandelt, niemals die von mehreren Bedingungen („Kräften") gewirkte Eine Bewegung des Dinges als eine etwa aus mehreren Bewegungen zusammengesetzte anschaulich uns nachweisen. Wie hier also nur die einzelnen verschiedenen Bedingungen in ihrem Wirkensanteil für die Eine Bewegung zur Darstellung gebracht werden und niemand behauptet, die Diagonalbewegung sei aus zwei besonderen anderen Bewegungen entstanden und zusammengesetzt worden, so wird auch jener psychologische Versuch nur dasselbe leisten und wird das Zuständliche des einzelnen Augenblickes auch als einfaches bestehen lassen.

In der subjektlosen Psychologie wird häufig von „Gefühlston der Empfindung" geredet. Diese Rede hat Sinn, sofern sie nur sagen will, das Empfindungsstück einer einzelnen „Wahrnehmung" sei eine der besonderen Bedingungen für das mit ihm zusammen auftretende Zuständliche und vielleicht dies sogar in maßgebender Weise. Wenn aber „Gefühlston der Empfindung" oder, wie man auch sagt, „lustbetonte" und „unlustbetonte Empfindung" ausdrücken soll, daß eine besondere Empfindung, wann und unter welchen Umständen sie auch aufträte, ausnahmslos mit einem besonderen Zuständlichen zusammen sei, so findet sich in der Erfahrung nichts, das diese Rede bestätigte. Ich merke hier wieder an, daß unter „Empfindung" in der Psychologie nur ein Gegenständliches, jenes eine Stück jeder Wahrnehmung (s. S. 59) verstanden wird, also nicht ein Zuständliches, nicht Lust und nicht Unlust. Dieselbe Empfindung nun, z. B. Süßempfindung, ist einmal mit Lust, ein anderes Mal mit Unlust (Ekel) zusammen, was uns zeigt,

daß das eine Zuständliche des Seelenaugenblicks nicht etwa von nur einem Gegenständlichen dieses Seelenaugenblicks abhängt, sonst müßte ja dieselbe Süßempfindung in den verschiedenen Seelenaugenblicken immer mit demselben Zuständlichen zusammen sich finden, was nicht der Fall ist. Trotzdem wäre nichts einzuwenden, daß eine Empfindung „lustbetont" genannt wird, wenn man nur nicht vergißt, daß damit nur gesagt sein darf, diese Empfindung sei vor anderem Gegenständlichen desselben Augenblickes mit dem in Wirklichkeit durch das gesamte Gegenständliche dieses Augenblickes bedingten Zuständlichen in maßgebender Weise verknüpft, ihr „Anteil" an diesem Zuständlichen sei ein besonders großer gegenüber dem übrigen mitbedingenden Gegenständlichen des Augenblicks.

Die Erfahrung, daß ein und dieselbe Empfindung das eine Mal z. B. mit Lust, das andere Mal mit Unlust zusammen sich findet, lehrt vielmehr, daß das eine Zuständliche des Seelenaugenblickes, der ja immer mehreres Gegenständliches des wahrnehmenden und vorstellenden Bewußtseins aufzuweisen hat, nicht nur von einem, sondern von allem Gegenständlichen des Seelenaugenblicks bedingt ist.

Dieser Behauptung ließe sich etwa entgegenhalten, daß doch vielfach das Zuständliche des Seelenaugenblicks anscheinend an eines von den mehreren Gegenständlichen „geknüpft" und somit anzunehmen sei, nur dieses besondere Gegenständliche sei die Bedingung jenes besonderen Zuständlichen.

Ich meine aber, die Tatsachen der Erfahrung führen uns zwingend dazu, das Zuständliche mit der Gesamtheit des Gegenständlichen in dem besonderen Seelenaugenblick verknüpft oder, wie wir (s. S. 63), ohne Mißverständnis fürchten zu müssen, auch sagen können, von dem gesamten Gegenständlichen desselben Seelenaugenblickes bedingt sein zu lassen.

Bei der Verschiedenheit des Gegenständlichen im Seelenaugenblick ist es jedoch von vornherein wahrscheinlich, daß der bedingende Anteil des einen Gegenständlichen an dem Zuständlichen desselben Augenblicks nicht derselbe sei, wie der eines anderen, und daß demgemäß ein oder auch wohl mehreres Gegenständliches hervorragenden Anteil habe, gegen den der des übrigen allerdings auch mitbedingenden Gegenständlichen fast verschwindet. Daraus erklärt sich denn, daß wir wohl das Zuständliche nur mit einem Teil des Gegenständlichen eines Augenblicks für verknüpft halten. Durchgehends hat es ja auch nur „praktischen Wert", dasjenige Gegenständliche zu kennen, das den bedingenden „Löwenanteil" an dem Zuständlichen zu beanspruchen hat.

Wäre dieser „Löwenanteil" nicht einem oder mehrerem Gegenständlichen des Seelenaugenblicks mit Grund zuzusprechen, so würde unter

der Voraussetzung, daß die Gesamtheit dieses Gegenständlichen das Zuständliche desselben Seelenaugenblickes bedinge, nicht verständlich sein, wie doch die Seele bei besonderem Gegenständlichen, das in verschiedenen Seelenaugenblicken sich findet, aber in ihnen nicht mit demselben sonstigen Gegenständlichen ein anderes Mal gegeben ist, doch mit annähernd demselben Zuständlichen zusammen ist. In unserer Erfahrung finden wir eben bestätigt, daß ein und dasselbe Gegenständliche nur dann mit demselben Zuständlichen verknüpft ist, wenn es unter denselben „Umständen" d. i. auch mit demselben sonstigen Gegenständlichen, wie früher, wieder zusammen ist. Dieser Wahrheit huldigen auch alle, die ein bestimmtes Zuständliches, von dem sie wissen, daß es früher mit bestimmtem Gegenständlichen zusammen war, wiederauftreten lassen wollen; um in ihrem Vorhaben sicher zu gehen, lassen sie das betreffende Gegenständliche unter den gleichen „Umständen", wie früher, auftreten: in Kirche, Schule, Theater u. a. machen wir diese Erfahrung.

Das Gegenständliche, das ein bestimmtes Zuständliches maßgebend bedingt, nennen wir deswegen das maßgebende Gegenständliche und behaupten, daß uns gar viele Augenblicke unseres Seelenlebens unter ihrem Gegenständlichen eines oder auch mehreres als „maßgebend" für das Zuständliche sozusagen aufdrängen.

Die zunächst aber wohl von jedem gehegte Meinung, daß das Zuständliche des Augenblicks nur von besonderem Gegenständlichen dieses Augenblicks bedingt sei, kehrt auch in der Behauptung wieder, daß manches Gegenständliche des Augenblicks für das Zuständliche „gleichgültig" sei, das will heißen, nicht zu der Bedingung des Zuständlichen gehöre. Das Irrige dieser Meinung läßt sich vielfach schon durch einen Versuch, in dem das vermeintlich „Gleichgültige" ausgeschieden wird, feststellen, der da zeigt, daß nach der Ausscheidung jenes „Gleichgültigen" auch das Zuständliche doch nicht dasselbe ist, sondern daß ein anderes eingetreten ist.

Diese besondere Verknüpfung des maßgebenden Gegenständlichen mit dem Zuständlichen des Seelenaugenblicks, wie sie uns z. B. Spinozas „Ethik" in der Affektentafel vorführt, hat nun auch dazu geführt, dem Zuständlichen außer seiner Art- und Gradbesonderheit noch ein drittes, eine sogenannte „Färbung" der Lust und der Unlust, beizulegen. Man behauptet, daß das Zuständliche in manchen Seelenaugenblicken zwar in Art (Lust oder Unlust) und in Grad gleich, aber doch nicht dasselbe darstelle; in solchen Fällen sei es eben noch verschieden „gefärbt". So sollen z. B. „Angst" und „Trauer", die beide Unlust aufweisen, selbst

wenn sie den gleichen Unlustgrad zeigen, doch verschiedenes Zuständliches bieten. Unsere Entgegnung ist, das Zuständliche selbst werde dann in den beiden Fällen tatsächlich dasselbe sein; der Schein einer Verschiedenheit fällt auf das Zuständliche nur von der Verschiedenhei, des „maßgebenden" Gegenständlichen in der „Angst" und der „Trauer". Dann aber wird uns wohl erwidert: auch wenn dieses in der Angst und in der Trauer allerdings verschiedene Gegenständliche von dem Zuständlichen ganz gesondert werde, zeige das zwar in Art und Grad gleiche Zuständliche in der Angst und der Trauer sich doch noch verschieden, nämlich eben in der „Färbung".

Es leidet nun keinen Zweifel, daß in dem Seelischen, das wir „Angstgefühl" und „Trauergefühl" zu nennen pflegen, auch wenn wir das maßgebende Gegenständliche bei beiden ausscheiden, noch mehr als nur das in Art und Grad besondere Zuständliche sich findet. Wir bestreiten aber, daß, was noch mehr sich findet, zu dem Zuständlichen gehöre, weil wir am Zuständlichen selbst nichts weiter als seine Art und seinen Grad unterscheiden können. Was das sei, daß trotz desselbigen Zuständlichen und völlig abgesehen von dem maßgebenden Gegenständlichen das „Angstgefühl" und „Trauergefühl" noch etwas Unterschiedenes sein läßt, haben wir also zu suchen und zwar in demjenigen Gegenständlichen der beiden Augenblicke, das sich noch außer dem für jenes Zuständliche maßgebenden Gegenständlichen in ihnen findet.

Die gemeine Auffassung der Lust und der Unlust als eines in unserem „Innern" d. i. innerhalb des menschlichen Leibes Bestehenden wird uns, wie ich meine, auf die richtige Fährte bringen. Daß freilich das Zuständliche als Seelisches nicht im „Innern" des Leibes gelegen ist, bedarf bei der „Ortlosigkeit" des Seelischen keiner Auseinandersetzung mehr. Wenn aber doch die Auffassung, daß Lust und Unlust in unserem „Innern" seien, gang und gäbe ist, so läßt sich dies daraus erklären, daß mit dem Zuständlichen auch immer jenes Gegenständliche, das wir „Innenempfindung" (s. S. 57) nennen, zusammen ist.

Dieses Gegenständliche, das sich unserem Bemerken als Besonderes sehr entzieht, ist eben deshalb ganz dazu angetan, in das Zuständliche als dessen angebliche „Färbung" hineingedichtet zu werden. Die „Innenempfindungen" oder sogenannten „Körperemfindungen" sind zwar etwas sehr „Vages" und als Gegenständliches wenig faßbar und bestimmbar. Nichtsdestoweniger sind sie besondere Wahrnehmungen, und sie gerade sind der Anlaß, daß das auch mit ihnen verbundene Zuständliche nun mit ihnen in das „Innere" verlegt wird. Ja, Lust und Unlust

scheinen so mit der Innenempfindung verbunden[1]), daß nicht nur diese als dem Zuständlichen selbst neben Art und Grad Eigenes, als dessen „Färbung", aufmarschiert, sondern auch das Zuständliche von der Innenempfindung her den Ruf des „Vagen" oder „Unfaßbaren" erhält. Beides aber ist falsch; besonders gegen das letzte bemerke ich, daß das Zuständliche Bestimmungen, wie „deutlich" und „undeutlich", „klar" und „unklar", die nur dem Gegenständlichen zukommen, gar nicht verträgt. Es gibt für das Zuständliche nur die Bestimmung „Lust" oder „Unlust" und deren Gradbestimmung. Wer überdies noch von „unklarer" und „undeutlicher" Lust oder Unlust reden möchte, wird sich aus Eigenem belehren können, daß er dann nicht das Zuständliche, sondern das mit diesem stets verbundene Gegenständliche „Innenempfindung" vornimmt.

Die mit dem Zuständlichen stets zusammen sich findende „Innenempfindung" ist also der Anlaß für die irrige Behauptung einer „Färbung" des Zuständlichen. Ganz richtig haben die Vertreter dieser Behauptung herausgefunden, daß das sogenannte „Gefühl" (Angstgefühl, Trauergefühl) keineswegs schon beschrieben ist, wenn jenes für das Zuständliche maßgebende Gegenständliche und das in Art und Grad bestimmte Zuständliche herausgestellt ist. Es fehlt dann augenscheinlich noch etwas, das sich auch mit dem nach Art und Grad bestimmten Zuständlichen noch in engerer Verknüpfung als das sonstige Gegenständliche dieses Seelenaugenblicks findet. Doch man irrt, wenn das in Frage Kommende für eine „Färbung" des Zuständlichen ausgegeben wird. Es ist vielmehr das Gegenständliche, „Innenempfindung".

Diese Innenempfindung ist in jedem Seelenaugenblicke, ist demnach mit jedem Zuständlichen zusammen, also dessen stetige Begleiterin. Wir nennen sie daher im Unterschied von dem „maßgebenden" Gegenständlichen das „begleitende" Gegenständliche für das Zuständliche.

Demgemäß ist aus dem gesamten Gegenständlichen eines Seelenaugenblicks, von dem das Zuständliche dieses Augenblicks eben bedingt ist, zweierlei, das für das Zuständliche noch besondere Bedeutung hat, hervorzuheben: die maßgebende und die begleitende Bedingung von Lust und Unlust. Während das „begleitende" Gegenständliche stets nur Innenempfindung ist, kann was sonst nur Gegenständliches des Bewußtseins ist ein „maßgebendes" Gegenständliches sein. Beides ist so mit dem Zuständlichen verknüpft, daß es nicht wundernehmen darf,

[1]) Ein lehrreiches Beispiel ist das neuerdings ausgespielte „Ichgefühl", ein Gewebe, dessen Zettel augenscheinlich Innenempfindung, dessen Einschlag Zuständliches ist.

wenn das gemeine Bewußtsein, indem es von „Gefühl“ spricht, außer dem Zuständlichen (Lust oder Unlust) auch zugleich beides Gegenständliche damit einbezieht.

So versteht man, daß der Sprachgebrauch das Wort „Gefühl“ mit einem Sinne bedacht hat, der nicht bloß das Zuständliche der Seele begreift. Wenn von intellektuellen, moralischen, ästhetischen „Gefühlen“ geredet wird, so ist deren Verschiedenheit überhaupt nicht aus dem Zuständlichen zu verstehen, und es wird daraus ersichtlich, daß der Sinn des Wortes „Gefühl“ nicht nur Zuständliches, sondern auch Gegenständliches in sich faßt; denn nur durch Gegenständliches unterscheiden sich jene „Gefühle“. Bei dieser Unterscheidung findet sich vor allem dasjenige Gegenständliche, das für das Zuständliche das maßgebende bedeutet, als Einteilungsgrund verwendet. Nichtsdestoweniger hat selbstverständlich jedes „Gefühl“ als das „Zusammen von Zuständlichem und Gegenständlichem“ auch das „begleitende“ Gegenständliche, die „Innenempfindung“, aufzuweisen. Finden wir doch, daß dieses „begleitende“ Gegenständliche auch oft selbst den Einteilungsgrund für die „Gefühle“, also für ein Zusammen von Zuständlichem und Gegenständlichem abgibt: so reden wir von frischem und mattem, von leichtem und dumpfem, tiefem und weitem Gefühl.

Der psychologische Sprachgebrauch, der sich durch Eindeutigkeit leider nicht auszeichnet, kennt einen dreifachen Sinn des Wortes „Gefühl“: 1. Zuständliches + maßgebendes Gegenständliches + begleitendes Gegenständliches; 2. Zuständliches + begleitendes Gegenständliches; 3. Zuständliches allein (also Lust oder Unlust).

„Gefühl“ im ersten Sinne ist gemeint, wenn man von dem Gefühl der Freude und der Trauer, der Hoffnung und der Verzagtheit, der Furcht und der Angst, des Zornes und der Enttäuschung, des Neides und der Befriedigung, des Hochmuts und der Demut, der Überraschung und des Schreckens usf. redet; auch das Wort Schleiermachers vom „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl“ gehört hierher.

Wir halten es nun für zweckmäßig, um der Eindeutigkeit im wissenschaftlichen Sprachgebrauch zu genügen, das Wort „Gefühl“ nur im ersten Sinne zu verwenden; daher haben wir uns schon vorher, wenn es sich um „Gefühl“ im letzten Sinne, um Lust oder Unlust, handelte, des Wortes „Zuständliches“ bedient. „Gefühl“ heißt uns also hier immer nur das Zusammen von Zuständlichem (Lust oder Unlust) und von „maßgebendem“ und „begleitendem“ Gegenständlichen.

Außer diesem Zusammen, das wir also „Gefühl“ nennen, zeigt sich im Seelenleben noch ein anderes Zusammen von Zuständlichem und

Gegenständlichem; darum weist keineswegs jeder Seelenaugenblick grade ein „Gefühl" auf, wenngleich jeder ein Zusammen von Zuständlichem und Gegenständlichem bietet.

In manchen Seelenaugenblicken nämlich tritt uns aus der Gesamtheit des das Zuständliche bedingenden Gegenständlichen kein einzelnes besonders hervor, daß wir es als das für das Zuständliche maßgebende Gegenständliche erachteten. In diesen Augenblicken reden wir daher auch nicht von Gefühl, sondern vielmehr von Stimmung. Wir sprechen also von einer Stimmung, wenn der Seelenaugenblick ein solches Zusammen von Zuständlichem und Gegenständlichem aufweist, in dem alles einzelne Gegenständliche sich uns in gleicher Weise bedingend für das Zuständliche vorträgt oder, mit anderen Worten, uns keines als in hervorstechender Weise mit dem Zuständlichen verbunden scheint.

Während wir im Gefühl in der Tat niemals im unklaren sind, durch welches besondere Gegenständliche das Zuständliche „maßgebend" bedingt scheint, ist uns in der Stimmung eben alles Gegenständliche des Augenblickes gleichviel und gleichwenig für das Zuständliche bedeutsam, so daß wir auch von der „Stimmung" sagen, wir wüßten nicht, „woher sie komme".

Der Umstand aber, daß bei der Stimmung in Beziehung auf das Zuständliche aus dem gesamten Gegenständlichen des Augenblicks kein besonderes für die Lust hervortritt, läßt verstehen, daß gegenüber dem Gefühl die Stimmung als „verschwommen" und „dunkel" bezeichnet wird. Es ließe sich die Stimmung auch etwa ein „Gefühl ohne maßgebendes Gegenständliches" nennen.

So verschieden „Stimmung" und „Gefühl" aber sind, sie haben doch beide ausnahmslos als unveräußerliche Stücke „Zuständliches" und „Innenempfindung" aufzuweisen. Aus diesem Gemeinsamen wird es auch verständlich, daß „Stimmung" und „Gefühl" dieselben besonderen Benennungen bekommen. Wir kennen freudige und traurige Stimmung und auch freudiges und trauriges Gefühl. Diese Gleichheit der Benennung gründet sich eben auf das dem Gefühl und der Stimmung Gemeinsame. Dabei sei bemerkt, daß wir eine Stimmung in vielen Fällen sogar mit Benennungen bedenken, die nur für das Gefühl zutreffen, da diese grade ein maßgebendes Gegenständliches besonders hervorheben, also das, was nur das Gefühl, nicht die Stimmung kennzeichnet. So sprechen wir, wie von Hoffnungsgefühl, Ärgergefühl, Angstgefühl, auch von Hoffnungsstimmung, Ärgerstimmung, Angststimmung. Dieses erklärt sich daraus, daß dieselbe Innenempfindung, die im Gefühl als „begleitendes" Gegenständliches mit dem „maßgebenden"

Gegenständlichen das Zuständliche bedingt, auch in der betreffenden Stimmung sich findet. So färben die besonderen Benennungen jener Gefühle auf die mit ihnen in dem Gegenständlichen „Innenempfindung" gleichen Stimmungen ab, obwohl das Gegenständliche, das mit jener Innenempfindung in dem betreffenden Gefühl zusammen sich findet und als „maßgebendes" dem Gefühl auch den besonderen Namen gibt, in der Stimmung sich nicht als maßgebendes zeigt. Aber hieraus erklärt sich uns nicht nur, daß die besondere Stimmung von einem Gefühl her seine besondere Benennung erhält, sondern auch die Tatsache, daß jeder gerne aus der Gefühlserfahrung in seine Stimmung etwas hineingeheimnist, wie z. B. die sogenannten „Ahnungen" kommender Ereignisse auf Grund von Stimmungen lehren.

Die Verwandtschaft von Stimmung und Gefühl läßt auch die Behauptung von einem „Übergehen" oder „Umschlagen" der Stimmung in das „entsprechende" Gefühl und umgekehrt des Gefühls in die „entsprechende" Stimmung verstehen. Ist jemand in einer besonderen Stimmung, so kommt er erst zu dem „entsprechenden" Gefühl, wenn Gegenständliches eintritt, das nun als „maßgebendes" mit einem wenigstens der Art nach gleichen Zuständlichen und mit derselben Innenempfindung, wie in jener Stimmung, sich einfindet. So macht die Angststimmung dem Angstgefühl Platz, die Hoffnungsstimmung dem Hoffnungsgefühl usf.

In Gefühl und in Stimmung kommt nun, was wir das „Gemüt" nennen[1]), zur Geltung; Gefühl und Stimmung bedeuten die zwei besonderen Arten von „Gemütszuständen". Alle Gemütszustände sind ein Zusammen von Zuständlichem und Gegenständlichem, und zwar ist für jeden Gemütszustand, sei er nun ein Gefühl oder eine Stimmung, das unentbehrliche Stück die „Innenempfindung", und diese müssen wir als sehr bedeutsam für die Besonderung des Gemütszustandes betonen. Es ist durchaus falsch, zu meinen, das Gemüt habe überhaupt nicht oder doch nicht in jedem Falle auch mit dem menschlichen Leibe zu tun. Jeder Gemütszustand, also jedes Gefühl und jede Stimmung, führt zweifelsohne den „Erdgeschmack" mit sich, d. h. „Innenempfindung" (Körperempfindung) gehört zu jedem Gemütszustand.

Sprechen wir von einem menschlichen „Gemüt" überhaupt als stillem, verzagtem, fröhlichem, düsterem usf., so verstehen wir unter „Gemüt" nicht die Gemütszustände selber, sondern vielmehr die besonderen Bedingungen für diese, wie sie in der leiblich-seelischen Einheit „Mensch",

1) s. Rehmke, Zur Lehre vom Gemüt, 2. Aufl., Leipzig 1911.

sei es von Geburt an, sei es erst nach gewisser Entwickelungszeit, gelegen sind. Diese Bedingungen bietet im ersten Falle die Leibesbeschaffenheit allein, im zweiten Falle mit dieser auch das bisherige Bewußtseinsleben: eine Wahrheit, die für das Erziehungsgeschäft der sogenannten „Gemütsbildung" von grundlegender Wichtigkeit ist.

3. Die Seele als denkendes Bewußtsein.

Das Denken der menschlichen Seele haben wir schon in seinen zwei Weisen als „Unterscheiden" und als „Vereinen" gekennzeichnet und dabei betont, daß diese Worte nur dasselbe bedeuten wie „Unterschiedeneshaben" und „Vereinteshaben".

In diesem „Denken" stellt sich eine besondere Bestimmtheit des menschlichen Bewußtseins dar gegenüber der gegenständlichen und zuständlichen Bestimmtheit. In der Tat bedeutet Unterschiedenes- und Vereinteshaben für die Seele etwas anderes als Wahrnehmung- oder Vorstellunghaben und als Lust- oder Unlusthaben. Es ist auch ganz unmöglich, dieses Unterschiedeneshaben und Vereinteshaben etwa als ein besonderes Wahrnehmen oder Vorstellen zu verstehen. Denn, wenn auch mit Recht gesagt werden kann, die Tatsache, daß z. B ein menschliches Bewußtsein mehrere d. h. also verschiedene Wahrnehmungen hat oder, was dasselbe sagt, Mehreres d. i. Unterschiedenes wahrnimmt, sei bedingt durch mehrere d. h. verschiedene zugleich einwirkende Sinnesreize, so ist dadurch doch noch nicht auch das Haben von Verschiedenem, das „Unterschiedeneshaben", erklärt. Dieses ist etwas Besonderes, das sich zwar nicht sozusagen in dieselbe Linie mit dem Haben von Wahrnehmungen und Vorstellungen und dem Haben von Lust und Unlust stellt, sondern unter oder über diesem liegt, indem die „denkende" Seele eben „gehabtes" Gegenständliches und „gehabtes" Zuständliches als Unterschiedenes und Vereintes „hat".

Dieses „Denken" ist vom „Urteilen", dem sogenannten „logischen Denken", peinlichst zu unterscheiden; wir nennen jenes außerhalb der Psychologie darum auch „psychologisches Denken", innerhalb der Psychologie aber schlechtweg „Denken", da die Psychologie nicht auch „logisches Denken" zu ihrem besonderen Gegenstande hat.

Denken d. i. Unterschiedenes- und Vereinteshaben ist also eine besondere Bewußtseinsbestimmtheit.

Mehreres haben kann überhaupt nur, was selbst Einheit ist; dies gilt für das Gegebene überhaupt, für das Körperliche und für das Unkörperliche, für Allgemeines und für Einziges.

Wenn es richtig ist, daß nur eine Einheit Mehreres aufzuweisen hat, so führt dies in der Betrachtung derjenigen Einheit, die Einzelwesen ist, noch einen Schritt weiter zu der Erkenntnis, daß das, was der Grund der Einheit, die das Einzelwesen in jedem seiner Augenblicke darstellt, ist auch wohl der Grund ist, daß das besondere Gegebene, dieser Dingaugenblick oder dieser Seelenaugenblick, Mehreres aufweisen kann. Beim Dingaugenblick ist dieser Grund, wie wir wissen, der „Ort", beim Seelenaugenblick das „Subjekt"

Nun aber hebt sich die „Seele" von „Ding" als Einzelwesen auch dadurch ab, daß sie nicht nur, wie dieses, in der Augenblickeinheit Mehreres aufweist, sondern dazu auch als Bewußtsein dieses „hat", will sagen, sich eines Mehreren bewußt ist. Wir können diese Verschiedenheit von Dingeinheit und Bewußtseinseinheit kurz so ausdrücken: das Ding hat Verschiedenes, die Seele hat auch Unterschiedenes.

Wir gehen, da „Unterschiedeneshaben" Denken ist, aber nicht fehl, wenn wir behaupten: denkendes Bewußtsein im besonderen ist die Seele auch nur auf Grund ihrer einheitstiftenden Bestimmtheit, des Bewußtseinssubjektes.

Die subjektlose Psychologie d. i. die Seelenlehre, die nichts von Einzelwesen „Seele" wissen will und demzufolge das Seelenleben nur ein Zugleich und Nacheinander von „Empfindungen" und „Vorstellungen" sein läßt, die ihr, wie wir sahen, dann Einzelwesen sein müssen, ist völlig außerstande, dieses Denken überhaupt zu begreifen. Wie sollte Unterscheiden, wie sollte ein Haben von unterschiedenen „Empfindungen" oder „Vorstellungen" möglich sein, wenn das Seelenleben nur aus Zugleichsein und Aufeinanderfolge von „Empfindungen" oder „Vorstellungen" bestände! Ließen wir es auch zu, wenn diese Psychologie im „Menschen" die Einheit zu haben meinte, in der die „Empfindungen" und „Vorstellungen" zusammen wären, ja ließen wir es auch zu, daß der den Leib in jedem seiner Augenblickeinheiten begründende „Ort" zugleich auch für jenes Seelische als Einheitbegründendes herhalten könnte, so wäre doch immer nur eine Einheit, die Verschiedenes enthielte, nicht aber die Einheit, die Unterschiedenes hat, klargestellt. Man kommt eben mit dem „Ort" als Einheitstiftendem nicht über das Ding, die körperliche Einheit hinaus, die nur Verschiedenes aufzuweisen hat, niemals aber Unterschiedenes haben kann. Daß nun eine Mehrzahl von „Empfindungen", wenn sie nicht zu einer besonderen Bewußtseinseinheit gehören, doch Unterschiedenes seien, wäre nur dann zu verstehen, wenn sie sich selber voneinander unterscheiden und als Unterschiedenes haben könnten. Dies freilich hieße sie offenkundig eine jede

für ein besonderes Seelchen mit „Subjekt und anderer Bestimmtheit“ ausgeben.

Ich kann es nur als eine Sinnlosigkeit bezeichnen, daß die *subjektlose Psychologie* vom Denken d. i. vom Unterscheiden und Vereinen überhaupt handelt und nicht bemerkt, wie sie sich damit das *Todesurteil* spricht. Entweder gibt es keine seelische Einheit d. i. kein Einzelwesen „Seele“, dann kann es auch Denken nicht geben, oder aber Denken ist eine Tatsache des Seelenlebens, dann muß auch die „Seele“ als Einzelwesen wirklich sein, weil diese Einheit die notwendige Voraussetzung ist. Die *Tatsache menschlichen Denkens* ist nun nicht zu leugnen; die *Hauptquelle aller Psychologie*, das *menschliche Selbstbewußtsein*, gibt jedem von uns die unumstößliche Gewißheit vom Unterschiedenes- und Vereinteshaben, und diese Tatsache legt klares Zeugnis ab für das Einzelwesen „Seele“, dessen besondere Bestimmtheit solches Denken ist.

Ist es nun wahr, daß das Denken d. i. „Unterschiedeneshaben“ und „Vereinteshaben“ auf die einheitstiftende Bestimmtheit des Bewußtseins, auf das Seelensubjekt, als seinen *besonderen* Grund gestellt ist, so wird uns auch verständlich, daß Denken nicht allein mit den Wahrnehmungen und Vorstellungen, diesen Besonderheiten des *gegenständlichen* Bewußtseins, sondern mit dem gesamten Seelischen zu tun hat. Ein Vergleich der einheitstiftenden Bestimmtheit der Seele mit derjenigen des Dinges mag herangezogen werden. Für die Dingeinheit ist der Ort die einheitstiftende Bestimmtheit, durch die das Ding alles, was immer zu dem betreffenden Dingaugenblick gehört, in sich faßt. Dasselbe ist von dem Subjekt, das für die Seele in jedem Augenblicke die einheitstiftende Bestimmtheit bedeutet, zu behaupten: daß die Seele auf Grund ihres Subjektes *alles*, was immer zu dem betreffenden Seelenaugenblicke gehört, in sich faßt und das heißt, da sie ein *Bewußtsein* ist, als *Unterschiedenes und Vereintes hat oder denkt*. So erscheint es uns selbstverständlich, daß die Seele als *denkendes* Bewußtsein das *gesamte* Mannigfaltige im Seelenleben umspannt.

4. Die Seele als ursächliches Bewußtsein.

Wollen, sagten wir, bedeutet eine ursächliche Selbstbeziehung des Bewußtseins auf eine Veränderung; die Seele *will*, wenn sie sich als Augenblickeinheit selbst ursächlich auf eine Veränderung bezieht. Ob sie als wollende *tatsächlich* „Ursache“ d. i. „*wirkende* Bedingung“ einer auftretenden Veränderung sei, dieses berührt die Tatsache des *Wollens* selbst gar nicht. „Wollen“ und „bewußtes Wirken“ sind nicht etwa das-

selbe, wenn auch die „bewußt wirkende" Seele immer „wollende" Seele ist; denn „Wollen" sagt von der Seele ein sich selbst ursächlich Beziehen auf eine Veränderung aus, und „bewußtes Wirken" bedeutet sich als wirkende Bedingung einer auftretenden Veränderung wissen. Behaupten wir, jemand wolle etwas, so ist also damit keineswegs schon auch das Auftreten der betreffenden „gewollten" Veränderung als der Wirkung des Wollenden behauptet. Behaupten wir aber, jemand „wirke", so ist damit auch das Auftreten einer Veränderung als Wirkung behauptet. Wirken gibt es in der Tat nicht ohne Wirkung d. i. gewirkte Veränderung; Wirkung folgt nicht etwa auf das Wirken, „wie die Trän' auf den herben Zwiebel", sondern sie bedeutet immer die Besonderheit des einzelnen Wirkens, und es gibt nicht jemals „Wirken schlechtweg" für sich allein, sondern immer nur besonderes Wirken. In dieser Hinsicht ist die logische Beziehung von „Wirkung" zu „Wirken" dieselbe, wie die von „Wahrnehmung" und von „Vorstellung" zu „Wahrnehmen" und zu „Vorstellen". Auch „Wahrnehmung" und „Vorstellung" bedeutet die Besonderheit des einzelnen Wahrnehmens und einzelnen Vorstellens. Wie nun jedes besondere Wahrnehmen (Vorstellen) die Einheit von „Wahrnehmen schlechtweg" („Vorstellen schlechtweg") und einer Besonderheit, einer sogenannten „Wahrnehmung" („Vorstellung"), so bedeutet jedes besondere Wirken die Einheit von „Wirken schlechtweg" und einer sogenannten „Wirkung".

Wenn es sich nun um das Wirken der Seele handelt, so haben wir dafür das besondere Wort „Tätigkeit"; hören wir dieses Wort, so denken wir eben an Bewußtseinswesen als das Wirkende. Aber auch nicht alles Wirken des Bewußtseins wird als „Tätigkeit" bezeichnet, sondern im eigentlichen Sinne nur das Wirken des wollenden Bewußtseins d. h. der Seele als Wille; darum ist tatsächlich „Willenstätigkeit" ein überschüssiges Wort für „Tätigkeit" schlechtweg, denn „Tätigkeit" sagt dasselbe wie „Willenswirken" d. h. Wirken der wollenden Seele.

Daß auch von anderem Wirken der Seele zu reden ist, wissen wir schon (S. 14 ff. u. 44 ff.), es ist das „Bestimmtheitswirken" der Seele d. h. ein Wirken, dessen Bedingung nicht eine Augenblickeinheit der Seele bedeutet. Wir haben diese Unterscheidung beim Seelenwirken, das man auch überhaupt „Handeln" zu nennen pflegt, schon festgestellt als das „unwillkürliche oder unbewußte", und das „willkürliche oder bewußte" Seelenwirken. Jenes hat zur wirkenden Bedingung eine Bestimmtheit der Seele, dieses dagegen die Seele als eine besondere Augenblickeinheit, nämlich als Wille d. i. wollendes Bewußtsein.

Manches unbewußte Wirken der Seele bezeichnen wir ferner als Triebhandeln, alles bewußte aber als Willenshandeln, und die Wirkung der Seele demnach im ersten Falle als Triebhandlung, im zweiten als Willenshandlung.

Jene Bewußtseinsbestimmtheit, die und sofern sie sich als wirkende Bedingung einer Veränderung erweist, heißt „Trieb"; „Wille" dagegen ist ein Bewußtsein in den besonderen Augenblicken, in denen es sich selbst ursächlich auf eine Veränderung bezieht.

Ist aber das Seelische, das wir als wirkende Bedingung einen „Trieb" nennen, nur eine Bestimmtheit, in keinem Fall je eine Augenblickeinheit des Bewußtseins, so versteht sich von selbst, daß wir etwas als „Trieb" immer erst an der vorliegenden Wirkung feststellen können (s. S. 49 f.). Dieser Umstand, daß solches Seelische erst durch seine Wirkung sich als einen „Trieb" feststellen läßt, ist wichtig für die Unterscheidung von „Trieb" und „Wille". Ist eine Bewußtseinsbestimmtheit nur erst aus der vorliegenden Wirkung von diesem Bewußtsein selbst als ein „Trieb" festzustellen, so kennt sich dasselbe Bewußtsein andererseits als „Wille" schon vor dem Auftreten seiner Wirkung, ja vielfach ist überhaupt gar keine Wirkung des Willens zu verzeichnen, und doch weiß das Bewußtsein sich selbstverständlich als Wille.

Wir müssen über den Sinn der Worte „Wille" und „Trieb" völlig klar werden, denn in diese beiden Worte ist von jeher gar vielerlei hineingedichtet, das nur der Finsternis dient. Noch jetzt auch trifft es sich häufig, daß man über „Wille" und „Trieb" handelt, ohne den Sinn dieser phantastisch umsponnenen Worte zunächst reinlich und genau darzulegen. Als ob es nichts Eindeutigeres und Faßbareres gäbe, als was diese beiden Worte sagen können!

„Wille" heißt uns die Seele als ursächliches Bewußtsein, „Trieb" heißt gewisse Bewußtseinsbestimmtheit, die sich als wirkende Bedingung geltend gemacht hat. Halten wir hieran fest, so sagen wir nun nicht mehr „die Seele hat Willen", etwa wie „die Seele hat Wahrnehmung, Gefühl", sondern vielmehr „die Seele ist Wille". Wollen ist überhaupt keine Bestimmtheit des Bewußtseins, wie Wahrnehmen und Lusthaben, sondern ein sich ursächlich Beziehen des Bewußtseins auf eine Veränderung. Also „Wille" ist ein ursächliches Bewußtsein. Es sei hierbei angemerkt, daß das Wort „Wille" im Sprachgebrauch nicht nur „das wollende Bewußtsein" oder kurz „das Wollende", sondern auch vielfach „das Gewollte" ausdrückt, z. B. „Er hat seinen Willen in einem Testament niedergelegt". Dieser letzte Sinn des Wortes „Wille" fällt für die Psychologie schon um der Eindeutigkeit willen hier aus.

Diese Festsetzung trägt aber zur Klarstellung des Unterschiedes von „Wille“ und „Trieb“ nicht wenig bei. Wir sagen, die Seele sei Wille, können aber nicht sagen, die Seele sei Trieb, sondern sie hat einen Trieb. Es ist vor allem wichtig, daß „Wille“ und „Trieb“ nicht auf einer Linie liegen; denn „Wille“ ist nicht eine Bewußtseinsbestimmtheit, und das Seelische, das als Wirkendes ein „Trieb“ genannt wird, ist nicht eine Augenblickeinheit des Bewußtseins. Aber freilich die Neigung, unter „Trieb“ und „Wille“ etwas zu verstehen, das auf Einer Linie liegt, ist stark. So hat man denn versucht, „Trieb“ als eine Art von „Willen“ anzusetzen und als „unbewußten Willen“ unserem Willen, der dann „bewußter Wille“ heißt, nebenzuordnen. Wer dies meint, muß entweder aus dem „Triebe“ eine Augenblickeinheit oder aus dem Willen eine Bestimmtheit der Seele machen, sonst können sie „zusammen nicht kommen“.

Der „Wille“, sagt uns das Selbstbewußtsein, hat einen Zweck; dieser stellt eine Veränderung vor. Wille ist ja Seele oder Bewußtsein, kann also selbstverständlich die Vorstellung einer Veränderung haben, und „Wille“ ist im besonderen Seele als sich selbst ursächlich auf eine Veränderung beziehende Augenblickeinheit. Würde Trieb eine Art „Wille“ sein, so müßte auch er Zweckvorstellung aufweisen und als angeblich „unbewußter Wille“ unbewußte Veränderungsvorstellung haben: was im Widerspruch mit der Seele als Bewußtsein steht. Wer den Widerspruch „unbewußte Vorstellung“ nicht mitmacht und im „Triebe“ nicht einer Seele Augenblickseinheit, sondern nur eine seelische Bestimmtheit als Wirkendes sieht, wird von der Behauptung abstehen, daß auch, was „Trieb“ ist, „Zweck“ d. i. Veränderungsvorstellung aufweise. Nur dem Willen d. i. dem ursächlichen Bewußtsein wird Zweckvorstellung zugebilligt werden müssen. Vorstellunghaben d. i. Vorstellen ist nicht Sache der Bewußtseinsbestimmtheit, sondern des Bewußtseins oder seiner Augenblickeinheit.

So völlig Verschiedenes indes auch „Trieb“ und „Wille“ sind, sie stehen doch immerhin nebeneinander als zwei verschiedene wirkende Bedingungen von Wirkungen der Seele da. Freilich sind Trieb- und Willenswirkungen zusammengenommen noch keineswegs die Wirkungen der Seele überhaupt. Denn obwohl zwar „Wirkung der Seele“ nach ihrer wirkenden Bedingung in die durch seelische Augenblickeinheit und seelische Bestimmtheit bedingte Wirkung und demnach „Wirken der Seele“ in bewußtes und unbewußtes Wirken einzuteilen ist, so ist doch keineswegs alles unbewußte Wirken der Seele ein Triebwirken, alle unwillkürliche Wirkung der Seele

eine Triebwirkung. Alles bewußte Wirken zwar ist Willenswirken[1]), aber das unbewußte Wirken der Seele umfaßt mehr als nur das Triebwirken; so heißen nicht Triebwirkungen, wie jeder, was ihm insbesondere Trieb heißen mag, nach dem Sprachgebrauch zugeben wird, die unvermittelten Wirkungen der Seele, also die Wirkungen auf „ihr" Gehirn, sowie all die vermittelten Wirkungen, deren wirkende Bedingung gegenständliche Bestimmtheit allein, Wahrnehmung oder Vorstellung ist, wie wir noch näher auseinandersetzen werden.

So teilen wir demnach die Wirkungen der Seele zunächst in willkürliche und unwillkürliche ein, die letzten aber wieder in Triebwirkungen und die allein durch gegenständliche Bewußtseinsbestimmtheit bedingten, die wir kurz „einfache" Wirkungen der Seele[2]) nennen wollen. Wir fassen gegenüber diesen letzten wiederum die Willens- und Triebwirkungen unter dem besonderen Namen „Handlungen der Seele" zusammen.

In Ansehung der Trieb- und der Willenshandlung läßt sich nun sagen, daß Veränderung, die als Triebhandlung sich bietet, auch als Willenshandlung, doch nicht umgekehrt, alles, was Willenshandlung ist, auch als Triebhandlung auftreten könne. Wir kennen willkürliche Wirkungen, die weder als Triebwirkungen noch als „einfache" Wirkungen der Seele, und andere willkürliche Wirkungen, die zwar nicht als Triebwirkungen, wohl aber auch als „einfache" Wirkungen auftreten. Die Behauptung aber, daß, was Triebhandlung ist, auch Willenshandlung sein könne, finden wir in der Bezeichnung der besonderen Triebe schon nahegelegt. „Selbsterhaltungstrieb, Geschlechtstrieb, Bewegungstrieb, Geselligkeitstrieb, Nachahmungstrieb, Wissenstrieb, moralischer, ästhetischer, religiöser Trieb" — die Wirkung dieser Triebe kann auch als Willenswirkung sich finden.

Die „Verwandtschaft" der Triebhandlung und Willenshandlung darf uns aber nicht verleiten, „Trieb" und „Wille" einander nebenzuordnen, so daß entweder „Wille" d. i. ein ursächliches Bewußtsein zu einer Bewußtseinsbestimmtheit heruntergeschraubt oder „Trieb" d. i. eine wirkende Bewußtseinsbestimmtheit zum Willen d. h. zu ursächlichem Bewußtsein hinaufgeschraubt würde. Man darf niemals vergessen, daß eine Nebeneinanderstellung von „Trieb" und „Wille"

1) s. Rehmke, die Willensfreiheit, Leipzig 1911.

2) Der Sinn dieser Gegenüberstellung „Trieb und wirkende bloß gegenständliche Bewußtseinsbestimmtheit" wird erst klar, wenn die Bewußtseinsbestimmtheit, die als Trieb auftritt, als ein Zusammen von gegenständlicher und zuständlicher Bestimmtheit dargelegt ist (s. S. 105 f.).

sich überhaupt nur rechtfertigt, wenn wir die wirkende Bedingung menschlicher Handlungen untersuchen und somit Trieb- und Willenshandlung als die durch „Trieb“ und durch „Wille“ bedingten menschlichen Handlungen nebeneinanderstellen. Sehen wir aber von ihrer Wirkung ab, so ist eine Nebenordnung des Gegebenen, das wir „Trieb“ und „Wille“ nennen, schlechthin ausgeschlossen; haben wir doch als „Willen“ die Augenblickeinheit eines Bewußtseins und als „Trieb“ eine Bewußtseinsbestimmtheit vor uns. Bewußtsein und Bewußtseinsbestimmtheit aber sind als „Einzelwesen“ und „Bestimmtheit“ schlechthin Verschiedenes und lassen sich daher nicht nebenordnen.

Ist der Versuch einer Nebenordnung von Trieb und Wille ein verfehlter, so erwächst von dieser Seite keine Schwierigkeit, das tatsächliche Zugleichbestehen von Trieb und Wille, von triebmäßigem und willkürlichem Wirken der Seele zu verstehen, was eben, wenn „Trieb“ und „Wille“ als Gegebenes logisch Nebengeordnetes wären, schlechthin ausgeschlossen sein würde. Wer in dem „Trieb“ eine Art „Wille“ sieht und demzufolge Trieb und Wille für begrifflich nebengeordnetes Seelisches ausgibt, steht entweder vor einem unauflösbaren Rätsel, oder er schlägt die Tatsache des Zugleichbestehens von Trieb und Wille mit der Wortkeule nieder. Ist „Trieb“ ein besonderer Wille, so bedeutet er ein ursächliches Bewußtsein; Wille ist aber unter allen Umständen eine seelische Augenblickeinheit, wie wir als Wille wissen. Ein und derselbe Seelenaugenblick kann aber niemals zwei Augenblickeinheiten darbieten, da die Seele einfaches Einzelwesen ist; „Trieb“ und „Wille“ könnten, als zwei besondere Willen gedacht, also niemals zugleich in einem Seelenleben auftreten!

Wir behaupten daher, daß „Trieb“ nicht ein besonderer „Wille“ d. i. eine Augenblickeinheit der Seele und anderseits der Wille nicht eine Bewußtseinsbestimmtheit ist. Besteht diese Auffassung zu Recht, dann wird es nicht schwerfallen, die Tatsache zu begreifen, daß freilich triebmäßiges und willkürliches Handeln der Seele zugleich bestehen können. Dies zu erkennen ist von höchster Wichtigkeit, da die Wahrheit, daß der Wille Triebe bekämpfen und unterdrücken könne, nicht zu leugnen ist; die Möglichkeit jedes Kampfes aber fordert das Zugleichbestehen der Kämpfenden.

Dieses Zugleichbestehen will aber richtig verstanden sein. Man beachte wohl, wir sprechen von einem „Zugleichbestehen“ eines Willens d. i. ursächlichen Bewußtseins und einer Bewußtseinsbestimmtheit als Triebes d. i. Treibenden (Wirkenden) (s. S. 16 f.). Das Zugleichbestehen von Trieb und Wille muß daher immer das Zugleichwir-

ken der besonderen Bewußtseinsbestimmtheit und der Bewußtseinseinheit, zu der jene gehört, einschließen. Wie ist aber dies möglich? Die Bewußtseinsbestimmtheit, die sich als ein Trieb zeigt, gehört dann auf alle Fälle als Bestimmtheit doch zu demselben Bewußtseinsaugenblick, der das Bewußtsein als wirkender Wille ist. Wie kann jene nun noch selbst ein Wirkendes sein, wenn sie zu dem ursächlichen Bewußtsein, das doch auch selber wirkt, gehört? Wie ist dies Zugleichwirken von Trieb und Wille widerspruchslos zu begreifen? Betrachten wir ein Ding in seinem ursächlichen Verhältnis zu anderen Dingen, so finden wir auch wohl, daß es zweierlei Wirken zugleich zeigt. Dieses Zugleichwirken ist indes das Wirken zweier Bestimmtheiten z. B. der Gestalt und der Bewegung des Dinges, also zweier zugleich bestehender besonderer Bestimmtheiten derselben Augenblickeinheit: dies bietet dann dem Verständnis keine Schwierigkeit. Aber wenn Trieb und Wille zugleich wirken, so wirkt nicht zweierlei, das miteinander ein und derselben Einheit zugehörte, wie Größe und Bewegung des betreffenden Dinges, sondern als ein „Trieb" (Treibendes) stellt sich eine Bewußtseinsbestimmtheit dar, die der Augenblickeinheit, in der das Bewußtsein ein Wille ist, selbst zugehört. Hier scheint ein Widerspruch sich aufzutun: „Trieb" und wirkender Wille zugleich, die Seele also zugleich durch eine Bestimmtheit und als Augenblickeinheit ein Wirkendes, demnach ein Doppelwirken, das mit jenem Bestimmtheit-Doppelwirken des Dinges gar nicht vergleichbar ist!

Die Schwierigkeit im Verständnis dieses Doppelwirkens löst sich, wenn wir beachten, daß im Wirklichen überhaupt jedes Besondere selbstverständlich ein Wirkendes ist. Eine nähere Darlegung, was der Wille d. i. das ursächliche Bewußtsein aufweist, wird hier Klarheit bringen können.

Wir fanden schon, daß die Seele, die „will", sich selbst als besondere Augenblickeinheit ursächlich auf eine Veränderung bezieht. Wer da „will", will stets „etwas" und zwar stets eine Veränderung, die er vorstellt. Da nun jede Veränderung einen Wechsel bedeutet, in dem etwas verloren geht („vergeht") und etwas gewonnen wird („entsteht"), so bietet jede Veränderung in der Welt Verlust und Gewinn zugleich für das sich Verändernde, also in jeder wirklichen Veränderung ist etwas entwirklicht und zugleich etwas verwirklicht. Wer immer will, der will etwas entwirklichen und zugleich etwas verwirklichen. Ist jemand zu Hause und will ausgehen, so ist sein Gewolltes „nicht zuhausebleiben — ausgehen": Dieses beides gehört zu dem Einen Gewollten, wie die Vorderseite und die Rückseite zu der Einen Münze.

Gewöhnlich nennen wir, wenn wir nach dem, was wir wollen, gefragt werden, nur eines von beiden, das zu Entwirklichende oder das zu Verwirklichende, aber es braucht keine lange Besinnung, um darüber in jedem Falle bald klar zu werden, daß das „Gewollte", der „Zweck", immer beides aufzuweisen hat, wie ja auch schon daraus zu ersehen ist, daß alles Gewollte eine Veränderung, also Verlust und Gewinn zugleich ist. Demselben Gewollten geben die Sätze Ausdruck „Ich will nicht mehr bleiben", und „Ich will fortgehen", oder „Ich will heiraten" und „Ich will nicht ledig bleiben".

Das Gewollte oder der Zweck ist also stets eine vom Wollenden vorgestellte Veränderung.

Jedoch nicht jede vorgestellte Veränderung will die Seele, sondern nur diejenige, die „im Lichte der Lust" steht d. h. mit einer Lustvorstellung verknüpft ist. Gewolltes oder Zweck der wollenden Seele stellt sich stets als im Lichte der Lust stehende, mit Lustvorstellung verknüpfte Veränderungsvorstellung dar. Was dem vorstellenden Bewußtsein daher nicht mit Lustvorstellung verbunden ist, kann nicht Gewolltes dieses Bewußtseins sein.

Das vorstellende Bewußtsein hat manche Veränderungsvorstellung, die entweder als mit Unlustvorstellung verknüpft sich zeigt, also dem Bewußtsein „im Lichte der Unlust" steht, oder weder im Lichte der Lust, noch im Lichte der Unlust steht. Wir Wollenden nennen die vorgestellte Veränderung im letzten Fall „Gleichgültiges", in beiden Fällen aber wird die Veränderung nicht „Gewolltes" sein können. „Im Lichte der Lust stehende vorgestellte Veränderung" heißt nun aber weder „mit Lust verknüpfte vorgestellte Veränderung", noch „als ein Lustbringendes vorgestellte Veränderung". Das Erste kann nicht sein, weil das wollende Bewußtsein als Besonderheit seiner zuständlichen Bestimmtheit immer Unlust hat; ist dies aber der Fall, so ist damit rundweg ausgeschlossen, daß die Seele als Wille („Wollendes") Lust habe; denn hat sie Unlust, so kann sie nicht zugleich auch Lust haben (s. S. 78 ff).

Ebensowenig aber ist das Zweite wahr, daß die Veränderung, die das Gewollte bedeutet, als Lustbringendes vorgestellt sei. Um dieses klar zu machen, muß zunächst noch darauf hingewiesen werden, daß das Gewollte in vielen Fällen nicht eine Veränderung, sondern eine Veränderungsreihe darstellt. So unterscheiden wir denn den einfachen Zweck und den Reihenzweck und finden den letzten da, wo eine Veränderung die notwendige Voraussetzung für eine andere Veränderung im Wirklichen bedeutet, so daß, wenn wir diese wirken wollen,

wir jene auch wollen müssen, die wir dann „Mittel zum Zweck“ zu nennen pflegen. Natürlich gehört das sogenannte „Mittel“ nicht weniger zum Zweck d. i. zum Gewollten, als jener sogenannte „Zweck“; wir sprechen von jenem wohl als dem Endzweck, weil er die Veränderung darstellt, die das Ende der Veränderungsreihe, des ganzen „Gewollten“ oder Reihenzweckes, bildet. Mit voller Absicht sprechen wir von diesem Gewolltem, das eine Reihe von Veränderungen darstellt, als von einem Reihenzweck und nicht von einer Zweckreihe; denn auch hier handelt es sich um Einen und nicht um mehrere Zwecke hintereinander, allerdings freilich nicht um einen einfachen, sondern sozusagen, wenn der Ausdruck nicht mißverstanden und die Einheit des Gewollten nicht vergessen wird, um einen gegliederten Zweck.

Kehren wir nun zu jener zweiten Behauptung zurück, daß die im Wollen als das Gewollte zur Frage stehende Veränderung stets als Lustbringendes vorgestellt sei. Wäre die Behauptung wahr, so müßte alles Gewollte ein Reihenzweck sein; denn die im Wollen als Lustbringendes vorgestellte Veränderung würde ja „um der Lust willen“, also als „Mittel zum Zweck“ gewollt, und der Endzweck wäre dann immer diese Veränderung „Verlust der Unlust — Gewinn der Lust“, er wäre kurz gesagt stets „Lustverwirklichung“.

Ich leugne nun sicherlich nicht, daß wir vielfach Wille sind, in dem die Lust der Endzweck und alles andere noch dabei auch Gewollte das Mittel zu diesem „Zweck“ bedeutet. Dann ist Lustwollen das Grundlegende, und der Zweck „Lustverwirklichen“ erweitert sich nur durch die als Mittel dazu mitgewollten Veränderungen.

Indes keineswegs ist alles Wollen Lustwollen; wäre dem so, dann gäbe es in Wirklichkeit auch gar kein einfaches, sondern nur gegliedertes Wollen. Denn wer seine Lust will, wem also Lustverwirklichen die gewollte Veränderung ist, der muß, ist es anders ihm Ernst damit, auch andere Veränderung, und zwar solche, durch deren Verwirklichung die Voraussetzung für die Möglichkeit der Verwirklichung der gewollten Lust erst gegeben wird, wollen. Die Tatsache des einfachen Wollens genügt also schon, um jener Behauptung, daß alles Wollen lustbringendes Wollen sei, oder, was dasselbe sagt, alles Wollen endgültig Lustwollen sei, abzuweisen. Es unterliegt ja keinem Zweifel, daß alles Gewollte eine Veränderung darstellt, daher auch im Lustwollen das Gewollte eine Veränderung (Entwirklichung von Unlust — Verwirklichung von Lust oder Entwirklichung einer geringeren Lust — Verwirklichung einer größeren Lust) bedeutet. Es unterliegt ferner keinem Zweifel, daß das Gewollte „Lust“ nur Sinn hat, wenn andere Ver-

änderungen auch noch gewollt sind, und zwar eben als „Mittel zum Zweck" und daher Lust als Zweck den Sinn als „Endzweck" d. h. als Endglied eines Reihenzwecks in einem gegliederten Wollen hat. Wir nennen solches Wollen denn auch, indem wir auf die Veränderungen den Blick einstellen, die als Mittel gewollt sind, ganz richtig ein Wollen um der Lust willen: dieses ist also zweifellos immer ein gegliedertes Wollen. Wann immer wir demnach einfaches Wollen antreffen, sind wir sicher, daß hier nicht ein sogenanntes Lustwollen, nicht ein sogenanntes Wollen „um der Lust willen", also nicht ein Wollen vorliegt, dem zu guter Letzt und tatsächlich die Lust der Endzweck ist.

Einfaches Wollen zeigt uns jeder Tag nicht weniger als gegliedertes Wollen. Mein Wollen ist einfach, wenn ich fortgehen will oder wenn ich arbeiten will, sofern eben nur „fortgehen und nicht hierbleiben" oder „arbeiten und nicht faulenzen" das Gewollte ist und nicht der Gedanke dabei unterliegt, daß ich durch beides mir Lust erwirken könne. Ob in den beiden angeführten Fällen dieser Gedanke mitlief oder nicht, ob also das Wollen einfaches Wollen oder gegliedertes Wollen und im letzten Falle dann im Endzweck eben Lustwollen war, das kann allein der Sprechende entscheiden. Denn er allein weiß, er weiß es aber auch völlig klar, ob er „um der Lustwillen" fortgehen, arbeiten wollte, also ob er auch die Vorstellung, daß dieses Fortgehen, Arbeiten ihm Lust bringen werde, hatte oder nicht hatte.

Nun wird jeder diese beiden Fälle oder ähnliche in seinem Leben vielfach erfahren und demnach urteilen können. Ich bin aber dessen gewiß, daß er in vielen Fällen erklären wird, sein Wollen sei ein einfaches gewesen, er habe das Fortgehen, Arbeiten nicht als ein Mittel gefaßt, um etwas zu gewinnen, sei dieses nun Lust oder irgend etwas anderes.

Die Tatsache einfachen Wollens lassen wir uns natürlich auch nicht dadurch verreden, das man sagt, tatsächlich sei auch dieses Wollen letzten Endes ein Lustwollen, wir wären uns dessen nur nicht bewußt; „Lust" sei trotzdem, wenn auch „unbewußt", Endzweck, und so erkläre sich, daß wir, die von dem „unbewußten Wollen" selbst nichts wissen, meinten, wir wollten zwar fortgehen, arbeiten, aber dieses doch nicht „um der Lust willen". „Unbewußtes Wollen" ist ein sinnloses Wort in der Psychologie, der Wissenschaft vom menschlichen Bewußtsein, und wer uns sagt, all unser Wollen sei letzten Grundes Lustwollen, den fragen wir, wer denn der Richter sei in der Frage, was das einzelne menschliche Bewußtsein im einzelnen Falle wolle, ob dieses Bewußtsein selbst oder ein anderes. Und wenn dieses Bewußtsein mit seinem Selbstbe=

wußtsein allein der Richter ist, so wird es sich von niemand ein unbewußtes Wollen aufdrängen lassen und nicht einräumen, man habe etwas, nämlich seine Lust, gewollt in Fällen, in denen man ein Lustwollen, das doch sonst wohlbekannt ist, auf Grund des hier allein zuständigen Selbstbewußtseins nicht finden und feststellen kann.

Wir halten indes an dem Satze fest, daß alles Gewollte, mag es einfacher, mag es Reihenzweck sein, „eine im Lichte der Lust stehende Veränderungsvorstellung" ist, womit abgewiesen sein soll, daß das Gewollte als vorgestellte Veränderung dem Wollenden mit Lust (statt mit Lustvorstellung d. i. „im Lichte der Lust") verknüpft ist, und betont sein soll, daß zwar vieles gegliederte Wollen letzten Endes ein Lustwollen ist, jedoch viele Fälle von gegliedertem Wollen, und von einfachem Wollen sogar alle Fälle nicht zu der Gruppe des Lustwollens gehören.

Noch einmal sei es wiederholt: wer da sagt „ich will dem armen Manne helfen" und tatsächlich nicht dabei mitdenkt „um meiner Lust willen, die sich mir daraus, wenn ich dem Manne geholfen habe, ergeben wird", der will eben dem armen Manne „einfach", wie der Ausdruck ganz richtig lautet, helfen, ohne den Hintergedanken an die eigene Lust, die aus der Verwirklichung dieses Gewollten sich ergeben kann. Und selbst wenn in dem einzelnen Fall, nachdem er dem Manne geholfen hat, eine Lust aus dieser Tatsache ihm erwächst, so ist doch diese Tatsache kein Grund zu behaupten, er habe, als er dem Manne helfen wollte, „unbewußt" seine eigene Lust dabei als Endzweck gewollt; ganz abgesehen davon, daß „unbewußtes Wollen" ein Widerspruch in sich ist.

Was nun das Wollen überhaupt betrifft, so ist das Bewußtsein als Wille keineswegs schon restlos in dem „Gewollten", also dem, was die Seele will, und dessen „im Lichte der Lust Stehen" beschrieben. Die wollende Seele weist auch, wie das Selbstbewußtsein lehrt, als Besonderheit ihrer zuständlichen Bestimmtheit stets Unlust auf, nämlich die Unlust an dem gegenwärtigen Wirklichkeitsstande, wobei das nach der Meinung der betreffenden Seele maßgebende Gegenständliche als das gegenwärtig „Unlustbringende" angesehen wird, dessen Entwirklichung somit das eine Glied des „Gewollten" ausmacht.

Sollen wir also das Wollen überhaupt in seinem Gewollten kurz zeichnen, so sagen wir: das „Gewollte" ist d. h. wir wollen stets einerseits Entwirklichung von Unlustbringendem (mit Unlust Verknüpftem), andrerseits Verwirklichung sei es von Lustbringendem (dies ist der Fall jedes Lustwollens), sei es von Anderem. Jene Ent-

wirklichung und die Verwirklichung entweder von „Lustbringendem" oder von „Anderem" sind die beiden Seiten des stets „im Lichte der Lust stehenden" Gewollten d. i. des Zweckes jeglichen Wollens.

Fälle von Wollen, z. B. ich will arbeiten, obwohl mir die Arbeit nicht schmeckt, also im Lichte der Unlust steht, sprechen nicht gegen unsren Satz. Niemand will einen Veränderung, die ihm im Lichte der Unlust steht. Wenn jemand sagt „ich will arbeiten, obwohl mir die Arbeit nicht schmeckt", so hat er nur einen Teil seines „Gewollten" zum Ausdruck gebracht, das Ganze würde etwa lauten: Ich will arbeiten, obwohl mir die Arbeit nicht schmeckt, aber ich muß arbeiten wollen, weil ich die Staatsprüfung bestehen und selbständig werden will". Zweifellos steht aber das ganze Gewollte, dieser Reihenzweck, ihm „im Lichte der Lust", sonst würde er auch nicht arbeiten wollen. Denn da ihm das Arbeiten für sich betrachtet „im Lichte der Unlust" steht, so würde, wenn dieses Arbeiten ihm nicht „Mittel zum Zweck" wäre, also zu einem Reihenzweck gehörte, sondern nur für sich vorgestellt wäre, weder er, noch sonst jemand, dem Arbeiten für sich „im Lichte der Unlust" steht, arbeiten wollen: daran ist nicht zu zweifeln.

Die Frage, was die notwendige Voraussetzung sei, daß menschliches Bewußtsein ein wollendes Bewußtsein wird, beantwortet sich uns jetzt leicht. Die Bedingung des Wollens ist ein Doppeltes: das Unlustbringende (Gegenständliches mit Unlust verknüpft) und die „im Lichte der Lust stehende" vorgestellte Veränderung. Dies beides bildet augenscheinlich einen scharfen Gegensatz, und als solcher ist es eben Bedingung für das Wollen der Seele. Wir nennen diese Bedingung des Wollens den praktischen Gegensatz, da doch „wollen" wirken- oder handelnwollen ist. In diesem „praktischen Gegensatz" liegt die Wurzel jeglichen sich selbst ursächlich Beziehens der Seele auf eine Veränderung; er ist der unentbehrliche, aber auch ausreichende Grund für das Wollen überhaupt.

Daraus ist nun weiter klar, daß die Seele keineswegs immer, also auch nicht von vornherein „Wille" ist d. h. will. Wir weisen dafür nur auf zweierlei noch besonders hin: 1. wer da will, ist vorstellende Seele, denn er stellt das, was er will, vor, Vorstellen aber ist keine „ursprüngliche" (s. S. 60f.) Bewußtseinsbestimmtheit, setzt also schon anderes Seelenleben voraus, — folglich kann Wollen nicht ein „Ursprüngliches" der Seele sein. 2. die wollende Seele hat ausnahmslos Unlust als ihr Zuständliches; da die Seele aber in ihrem Leben vielfach Lust als Zuständliches aufzuweisen hat, so kann sie in solchen Augenblicken eben nicht „Wille" sein; denn zu jedem Gewollten gehört Ent-

wirklichung von Unlustbringendem, jeder Wille d. i. jedes wollende Bewußtsein weist also Unlust als Zuständliches auf, und da Unlust und Lust in keinem Seelenaugenblicke sich zugleich finden, so ist die Seele, die doch auch zuweilen Lust als ihr Zuständliches aufzuweisen hat, nicht immer Wille. Die beliebte Rede, die menschliche Seele zeige sich stets als denkende, fühlende und wollende Seele, „Denken, Fühlen und Wollen" fänden sich in jedem Seelenaugenblicke, ist demnach auf dem Irrwege.

Wir kennen aber die Seele nicht nur wollend, sondern auch wirkend, im besonderen als wollende (Wille) wirkend und haben auch dargelegt (s. S. 96 ff.), daß sie als eine besondere, nun von uns genau beschriebene Augenblickeinheit wirkt, sobald sie als Wille wirkt. Wir sprechen aber noch von einem anderen Wirken der Seele, in dem nicht eine Augenblickeinheit, sondern nur Bestimmtheit einer Augenblickeinheit der Seele die wirkende Bedingung ist. Jenes erste Wirken der Seele ist „bewußtes", das zweite aber „unbewußtes" Wirken, d. h. bei dem ersten weiß sich die Seele wirkend, bei dem zweiten dagegen nicht; das erste nennen wir auch willkürliches, das zweite aber unwillkürliches Wirken der Seele.

Unter dem unbewußten (unwillkürlichen) Wirken findet sich nun als ein besonderes das Triebwirken der Seele, das wir noch von einem anderen unbewußten Wirken des menschlichen Bewußtseins, dessen Wirkungen wir „einfache" nannten, unterscheiden. Wir wählten das Wort „einfache Wirkung", um damit anzudeuten, daß hier nur eine besondere Bestimmtheit, nicht ein Zusammen von Bestimmtheiten, als die wirkende Bedingung gegeben ist. Wirkungen solcher Art sind z. B. „die Vorstellungen, die durch andere Vorstellungen hervorgerufen sind" (S. 63); hier handelt es sich, wie bei allen Wirkungen der Seele, die nicht Gehirnveränderung sind, um vermitteltes Wirken der Seele, und die wirkende Bedingung ist in solchem Falle eben ein besonderes Vorstellen oder auch ein besonderes Wahrnehmen, also eine gegenständliche Bestimmtheit allein.

Betrachten wir aber das, was wir als wirkende Bedingung einer Handlung Trieb nennen, so zeigt sich, daß es sich hier nicht nur um Eine Bewußtseinsbestimmtheit handelt, sondern um jenes Zusammen von gegenständlicher und zuständlicher Bestimmtheit, das wir „Gefühl" nannten (S. 88).

Was wir „Trieb" heißen, bedeutet also, als Seelisches für sich betrachtet, ein Gefühl, und das Gefühl heißt „Trieb" (Treibendes), sofern es als „Wirkendes" gekennzeichnet werden soll.

Es besteht die Neigung, „Gefühl“ und „Trieb“ nicht zusammenfallen, nicht dasselbe Seelische ausdrücken zu lassen, und gerne spricht man von Trieben d. i. Treibendem als etwas, das noch neben den Gefühlen bestehe. In der Seele findet unser Selbstbewußtsein nichts derartiges Besonderes vor, und da wir „Unbewußtem im menschlichen Bewußtsein“ keinen Sinn abgewinnen können, so sehen wir nur einen Ausweg, uns mit jener Behauptung von „Trieb“ als Besonderem gegenüber dem „Gefühl“ auseinanderzusetzen. Nicht im Seelischen wäre dann solcher „Trieb“, solches Treibende zu suchen, sondern im Leiblichen des Menschen. Wenn aber im Leibe das Treibende sich findet, so sind die „Triebe“ besondere Zustände eines Dinges und gehören somit nicht zum Gegenstande der Psychologie, die es mit der Seele, einem Bewußtsein zu tun hat. Wir jedoch werden nach alter Übung das Wort „Trieb“ in der Psychologie weiter verwenden, und zwar für das, dem es als Bezeichnung von jeher auch gedient hat, nämlich für „das Gefühl als Wirkendes“. Nur ist eine Bemerkung hier noch vonnöten. Nicht nur, was wir Gefühl nennen, sondern auch die Stimmung, dieser andere „Gemütszustand“, gehört als Wirkendes zu den Trieben. Zusammenfassend werden wir daher sagen, daß „Trieb“ den Gemütszustand als Wirkendes bezeichnet. Wie viel Gemütszustände (besondere Gefühle und Stimmungen), so viele Triebe gibt es also für die menschliche Seele.

Sehen wir endlich darauf, wie die Seele kraft ihres Gemütszustandes oder kraft ihrer wollenden Augenblickeinheit wirkt, also in Triebhandzung oder in Willenshandlung sich wirkend geltend macht, so können wir leitlich vor allem willkürlichen Wirken schon triebmäßiges Wirken der Seele feststellen. Triebhandeln geht also in der Entwicklung des Seelenlebens dem Willenshandeln, das unwillkürliche, unbewußte Handeln also dem willkürlichen, bewußten vorauf.

Register



Druck von B. G. Teubner in Leipzig

Aus Natur und Geisteswelt

Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen aus allen Gebieten des Wissens

Jeder Band ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich. — Werke, die mehrere Bände umfassen, sind auch in einem Band gebunden vorrätig.

Jeder Band geheftet M. 1.—, in Leinwand gebunden M. 1.25

Verzeichnis der bisher erschienenen Bände innerhalb der Wissenschaften alphabetisch geordnet.

Aus Theologie u. Philosophie, Pädagogik u. Bildungswesen erschienen:

Amerikanisches Bildungswesen siehe Techn. Hochschulen, Universitäten, Volksschule.

Ästhetik. Von Prof. Dr. R. Hamann. (Bd. 345.)

Aufgaben und Ziele des Menschenlebens. Von Dr. J. Unold. 3. Aufl. (Bd. 12.)
— siehe auch Ethik.

Bildungswesen, Das deutsche, in seiner geschichtlichen Entwicklung. Von weil. Prof. Dr. Fr. Paulsen. 3. Aufl. Von Prof. Dr. W. Münch. Mit Bildn. Paulsens. (Bd. 100.)

Buddhas Leben und Lehre. Von weil. Prof. Dr. R. Pischel. 2. Aufl. von Prof. Dr. H. Lüders. Mit 1 Taf. (Bd. 109.)

Calvin, Johann. Von Pfarrer Dr. G. Sodeur. Mit Bildn. (Bd. 247.)

Christentum. Aus der Werdezeit des Chr. Studien und Charakteristiken. Von Prof. Dr. J. Geffcken. 2. Aufl. (Bd. 54.)

Christentum und Weltgeschichte. Von Prof. D. Dr. K. Sell. 2. Bde. (Bd. 297, 298.)
— siehe auch Jesus, Mystik im Christentum.

Deutsches Ringen nach Kraft und Schönheit. Aus den literar. Zeugn. eines Jahrh. gesammelt. Von Turninspektor K. Möller. 2 Bde. Bd. II in Vorb. (Bd. 188, 189.)

Einführung in die Philosophie, Theologie siehe Philosophie, Theologie.

Entstehung der Welt und der Erde. Von Prof. Dr. B. Weinstein. 2. Aufl. (Bd. 223.)

Erziehung, Moderne, in Haus und Schule. Von J. Tews. 2. Aufl. (Bd. 159.)
— siehe auch Großstadtpädagogik und Schulkämpfe der Gegenwart.

Ethik. Prinzipien der E. Von E. Wentscher. (Bd. 397.)
— siehe auch Aufgaben und Ziele des Menschenlebens, sittliche Lebensanschauungen, Willensfreiheit.

Fortbildungsschulwesen, Das deutsche. Von Dir. Dr. F. Schilling. (Bd. 256.)

Fröbel, Friedrich. Leben und Wirken. Von A. v. Portugall. Mit 5 Taf. (Bd 82.)

Großstadtpädagogik. Von J. Tews. (Bd. 327.)
— siehe auch Erziehung, Moderne, und Schulkämpfe der Gegenwart.

Heidentum siehe Mystik.

Herbarts Lehren und Leben. Von Pastor Dr. O. Flügel. Mit Bildn. (Bd. 164.)

Hilfsschulwesen. Von Rektor Dr. B. Maennel. (Bd. 73.)

Hochschulen siehe Techn. Hochschulen und Universitäten.

Hypnotismus und Suggestion. Von Dr. E. Trömner. 2. Aufl. (Bd. 199.)

Jesuiten, Die. Eine histor. Skizze. Von Prof. D. H. Boehmer. 3. Aufl. (Bd. 49.)

Jesus und seine Zeitgenossen. Geschichtliches und Erbauliches. Von Pastor C. Bonhoff. (Bd. 89.)
— **Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu.** Von Pfarrer D. Dr. P. Mehlhorn. 2. Aufl. (Bd. 137.)
— **Die Gleichnisse Jesu.** Zugl. Anleitung zu quellenmäßigem Verständnis der Evangelien. Von Prof. D. Dr. Weinel. 3. Aufl. (Bd. 46.)

Israelit. Religion. Die Grundzüge der israel. Religionsgeschichte. V. weil. Prof. Dr. Fr. Giesebrecht. 2. Aufl. (Bd. 52.)

Jugendfürsorge. Von Waisenhausdirektor Dr. J. Petersen. 2 Bde. (Bd. 161, 162.)

Kant, Immanuel. Darstellung und Würdigung. Von Prof. Dr. O. Külpe. 3. Aufl. Mit Bildn. (Bd. 146.)

Knabenhandarbeit, Die, in der heutigen Erziehung. Von Sem.-Dir. Dr. A. Pabst. Mit 21 Abb. u. Titelbild. (Bd. 140.)

Lehrerbildung siehe Volksschule und Lehrerbildung der Ver. Staaten.

Luther im Lichte der neueren Forschung. Ein krit. Bericht. Von Prof. D. H. Boehmer. 3. Aufl. Mit 2 Bildn. (Bd. 113.)

Mädchenschule, Die höhere, in Deutschland. Von Oberlehrerin M. Martin. (Bd. 65.)

Weltanschauung, Griechische. Von Privatdoz. Dr. M. Wundt. (Bd. 329.)
Weltanschauungen, Die, der großen Philosophen der Neuzeit. Von weil. Prof. Dr. L. Busse. 5. Aufl., herausg. von Prof. Dr. R. Falckenberg. (Bd. 56.)
— siehe auch Philosophie.
Willensfreiheit. Das Problem der W. Von Prof. Dr. G. F. Lipps. (Bd. 383.)
— siehe auch Ethik.
Zeichenkunst. Der Weg zur Z. Von Dr. E. Weber. Mit Abb. (Bd. 430.)

Weitere Bände sind in Vorbereitung.

Aus Sprachkunde, Literaturgeschichte und Kunst erschienen:

Architektur siehe Baukunst und Renaissancearchitektur.
Ästhetik. Von Prof. Dr. R. Hamann. (Bd. 345.)
Bau und Leben der bildenden Kunst. Von Dir. Prof. Dr. Th. Volbehr. 2. Aufl. Mit 44 Abb. (Bd. 68.)
Baukunde siehe Abtlg. Technik.
Baukunst. Deutsche B. im Mittelalter. Von Prof. Dr. A. Matthaei. 3. Aufl. Mit 29 Abb. (Bd. 8.)
— Deutsche Baukunst seit dem Mittelalter bis z. Ausg. des 18. Jahrh. Von Prof. Dr. A. Matthaei. Mit 62 Abb. und 3 Tafeln. (Bd. 326.)
— Deutsche Baukunst im 19. Jahrh. Von Prof. Dr. A. Matthaei. Mit Abb. (Bd. 453.)
— Kultur des Wohnhauses, Die. Von Reg.-Baumeister a. D. G. Langen. Mit Abb. (Bd. 434.)
Beethoven siehe Haydn.
Björnson siehe Ibsen.
Dekorative Kunst des Altertums. Von Dr. Fr. Poulsen. Mit Abb. (Bd. 454.)
Drama, Das. Von Dr. B. Busse. Mit Abb. 2 Bde.
Bd. I: Von der Antike zum französ. Klassizismus. (Bd. 287.)
Bd. II: Von Versailles bis Weimar. (Bd. 288.)
— siehe auch Shakespeare, Lessing, Schiller und Theater.
Drama, Das deutsche, des 19. Jahrh. In s. Entwickl. dargest. von Prof. Dr. G. Witkowski. 4. Aufl. Mit Bildn. Hebbels. (Bd. 51.)
— siehe auch Hebbel, Hauptmann.
Dürer, Albrecht. Von Dr. R. Wustmann. Mit 33 Abb. (Bd. 97.)
Französische Roman, Der, und die Novelle. Von O. Flake. (Bd. 377.)
Frauendichtung. Geschichte der deutschen F. seit 1800. V. Dr. H. Spiero. (Bd. 300.)
Griechische Kunst. Die Blütezeit der g. K im Spiegel der Reliefsarkophage. Eine Einführung in die griech. Plastik. Von Dr. H. Wachtler. Mit 8 Taf. u. 32 Abb. (Bd. 272.)
— siehe auch Dekorative Kunst.
Harmonium siehe Tasteninstrumente.
Hauptmann, Gerhart. Von Prof. Dr. E. Sulger-Gebing. Mit 1 Bildn. (Bd. 283.)
Haydn, Mozart, Beethoven. Von Prof. Dr. C. Krebs. 2. Aufl. Mit 4 Bildn. (Bd. 92.)
Hebbel, Friedrich. Von Prof. Dr. O. Walzel. Mit 1 Bildn. (Bd. 408.)
Ibsen, Björnson und ihre Zeitgenossen. Von weil. Prof. Dr. B. Kahle. 2. Aufl. von Dr. Morgenstern. Mit 7 Bildn. (Bd. 193.)
Impressionismus. Die Maler des I. Von Prof. Dr. B. Lázár. Mit 32 Abb. u. 1 farb. Tafel. (Bd. 395.)
Klavier siehe Tasteninstrumente.
Kunst, Deutsche, im täglichen Leben bis zum Schlusse des 18. Jahrh. Von Prof. Dr. B. Haendcke. Mit 63 Abb. (Bd. 198.)
Kunst, Kirchliche, und Denkmalspflege. Vorträge. 2 Bde. Mit Abb. (Bd. 400/1.)
Kunst siehe auch Griechische, Ostasiatische Kunst.
Kunstpflege in Haus und Heimat. Von Superint. R. Bürkner. 2. Aufl. Mit 29 Abb. (Bd. 77.)
Lessing. V. Dr. Ch. Schrempf. (Bd. 403.)
Lyrik. Geschichte der deutschen L. seit Claudius. Von Dr. H. Spiero. (Bd. 254.)
— siehe auch Minnesang und Volkslied.
Maler siehe Impressionismus.
Malerei, Die deutsche, im 19. Jahrh. Von Prof. Dr. R. Hamann. 2 Bände Text, 2 Bände Abbildgn. (Bd. 448—451.)
Malerei, Niederländische, im 17. Jahrh. Von Dr. H. Jantzen. Mit zahlr. Abb. (Bd. 373.)
— siehe auch Rembrandt.
Michelangelo. Einführung in das Verständn. s. Werke. Von Prof. Dr. E. Hildebrandt. Mit 44 Abb. (Bd. 392.)
Minnesang. Von Dr. J. W. Bruinier. (Bd. 404.)
Mozart siehe Haydn.
Musik. Geschichte der Musik siehe Haydn, Mozart, Beethoven, Wagner.
— Die Grundlagen der Tonkunst. Versuch e. genet. Darstellung der allgem. Musiklehre. Von Prof. Dr. H. Rietsch. (Bd. 178.)

Weitere Bände sind in Vorbereitung.

Aus Kultur, Geschichte u. Geographie, Recht u. Wirtschaft erschienen:

Buch. Wie ein Buch entsteht. Von Prof. A. W. Unger. 3. Aufl. Mit 7 Taf. u. 26 Abb. (Bd. 175.)
— Das Buchgewerbe und die Kultur. 6 Vorträge, gehalten i. A. des Deutschen Buchgewerbevereins. Mit 1 Abb. (Bd. 182.)
— siehe auch Schrift- und Buchwesen.
Byzantinische Charakterköpfe. Von Privatdoz. Dr. K. Dieterich. Mit 2 Bildn. (Bd. 244.)
Charakterbilder aus deutscher Geschichte siehe Von Luther zu Bismarck.
Deutsch: Deutsches Bauernhaus s. Bauernhaus. — Deutscher Bauernstand s. Bauernstand. — Deutsches Dorf s. Dorf. — Deutsche Einheit s. Vom Bund zum Reich. — Deutsches Frauenleben s. Frauenleben. — Deutsche Geschichte s. Geschichte. — Deutscher Handel s. Handel. — Deutsches Haus s. Haus. — Deutsche Kolonien s. Kolonien. — Deutsche Landwirtschaft s. Landwirtschaft. — Deutsche Reichsversicherung s. Reichsversicherung. — Deutsche Schiffahrt s. Schiffahrt. — Deutsches Schulwesen s. Schulwesen. — Deutsche Städte s. Städte. — Deutsche Verfassung, Verfassungsrecht s. Verfassung, Verfassungsrecht. — Deutsche Volksfeste, Volksstämme, Volkstrachten s. Volksfeste usw. — Deutsches Weidwerk s. Weidwerk. — Deutsches Wirtschaftsleben s. Wirtschaftsleben. — Deutsches Zivilprozeßrecht s. Zivilprozeßrecht.
Deutschtum im Ausland, Das. Von Prof. Dr. R. Hoeniger. (Bd. 402.)
Dorf, Das deutsche. Von R. Mielke. 2. Aufl. Mit 51 Abb. (Bd. 192.)
Ehe und Eherecht. Von Prof. Dr. L. Wahrmund. (Bd. 115.)
Eisenbahnwesen, Das. Von Eisenbahnbau- u. Betriebsinsp. a. D. Biedermann. 2. Aufl. Mit Abbildgn. (Bd. 144.)
— siehe auch Verkehrsentwicklung in Deutschland 1800/1900.
Englands Weltmacht in ihrer Entwicklung vom 17. Jahrhundert bis auf unsere Tage. Von Prof. Dr. W. Langenbeck. 2. Aufl. Mit 19 Bildn. (Bd. 174.)
Entdeckungen, Das Zeitalter der. Von Prof. Dr. S. Günther. 3. Aufl. Mit 1 Weltkarte. (Bd. 26.)
Erbrecht. Testamentserrichtung und E. Von Prof. Dr. F. Leonhard. (Bd. 429.)
Familienforschung. Von Dr. E. Devrient. (Bd. 350.)
Finanzwissenschaft. Von Prof. Dr. S. P. Altmann. (Bd. 306.)
Frauenarbeit. Ein Problem des Kapitalismus. Von Prof. Dr. R. Wilbrandt. (Bd. 106.)
Frauenbewegung, Die moderne. Ein geschichtlicher Überblick. Von Dr. K. Schirmacher. 2. Aufl. (Bd. 67.)
Friedensbewegung, Die moderne. Von A. H. Fried. (Bd. 157.)
Friedrich der Große. Sechs Vorträge. Von Prof. Dr. Th. Bitterauf. 2. Aufl. Mit 2 Bildnissen. (Bd. 246.)
Gartenkunst. Geschichte d. G. Von Reg.-Baumeister Chr. Ranck. Mit 41 Abb. (Bd. 274.)
— siehe auch Abt. Naturwissensch. (Blumen u. Pflanzen.)
Gartenstadtbewegung, Die. Von Generalsekr. H. Kampffmeyer. Mit 45 Abb. 2. Aufl. (Bd. 239.)
Geld, Das, und sein Gebrauch. Von G. Maier. (Bd. 398.)
— siehe auch Münze.
Germanische Kultur in der Urzeit. Von Prof. Dr. G. Steinhausen. 2. Aufl. Mit 13 Abb. (Bd. 75.)
Geschichte, Deutsche siehe Von Luther zu Bismarck, Friedrich der Große, Restauration u. Revolution, Revolution (1848), Reaktion u. neue Ära, Vom Bund zum Reich, Moltke.
Gewerblicher Rechtsschutz in Deutschland. Von Patentanw. B. Tolksdorf. (Bd. 138.)
Griechische Städte. Kulturbilder aus gr. St. Von Oberlehrer Dr. E. Ziebarth. 2. Aufl. Mit 23 Abb. u. 2 Tafeln. (Bd. 131.)
Handel. Geschichte des Welthandels. Von Prof. Dr. M. G. Schmidt. 2. Aufl. (Bd. 118.)
— Geschichte des deutschen Handels. Von Prof. Dr. W. Langenbeck. (Bd. 237.)
Handwerk, Das deutsche, in seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung. Von Dir. Dr. E. Otto. 4. Aufl. Mit 27 Abb. (Bd. 14.)
Haus, Das deutsche, und sein Hausrat. Von Prof. Dr. R. Meringer. Mit 106 Abb. (Bd. 116.)
Holland siehe Städtebilder, Historische.
Hotelwesen. Von P. Damm-Etienne. Mit 30 Abb. (Bd. 331.)
Japaner, Die, in der Weltwirtschaft. Von Prof. Dr. Rathgen. 2. Aufl. (Bd. 72.)
Jesuiten, Die. Eine histor. Skizze. Von Prof. Dr. H. Boehmer. 3. Aufl. (Bd. 29.)
Internationale Leben, Das, der Gegenwart. Von A. H. Fried. Mit 1 Tafel. (Bd. 226.)
Jurisprudenz im häuslichen Leben. Für Familie und Haushalt dargestellt. Von Rechtsanw. P. Bienengräber. 2 Bde. (Bd. 219, 220.)
Kaufmann. Das Recht des K. Von Rechtsanwalt Dr. M. Strauß. (Bd. 409.)
Kaufmännische Angestellte. Das Recht der k. A. Von Rechtsanw. Dr. M. Strauß. (Bd. 361.)

Wirtschaftsleben, Deutsches. Auf geographischer Grundlage geschildert. Von weil. Prof. Dr. Chr. Gruber. 3. Aufl. Neubearb. von Dr. H. Reinlein. (Bd. 42.)
— Die Entwicklung des deutschen Wirtschaftslebens im letzten Jahrhundert. Von Prof. Dr. L. Pohle. 3. Aufl. (Bd. 57.)
— Deutschlands Stellung in der Weltwirtschaft. Von Prof. Dr. P. Arndt. 2. Aufl. (Bd. 179.)
Wirtschaftliche Organisation, Die. Von Privatdozent Dr. E. Lederer. (Bd. 428.)
Wirtschaftsgeschichte siehe Antike Wirtschaftsgeschichte.
Zeitungswesen. Von Dr. H. Diez. (Bd. 328.)
Zivilprozeßrecht, Das deutsche. Von Rechtsanwalt Dr. M. Strauß. (Bd. 315.)

Wichtige Gebiete der Volkswirtschaft sind auch in der Abteilung Naturwissenschaft und Technik behandelt unter den Stichwörtern: Automobil, Bierbrauerei, Bilder aus der chem. Technik, Eisenbahnwesen, Eisenhüttenwesen, Elektr. Kraftübertragung, Gartenstadtbewegung, Ingenieurtechnik, Kaffee, Kakao, Kinematographie, Kohlen, Landwirtschaftl. Maschinen, Metalle, Patente, Salz, Schmucksteine, Spinnerei, Straßenbahnen, Tabak, Tee, Wald, Wasserkraftmaschinen, Weinbau.

Weitere Bände sind in Vorbereitung.

Aus Mathematik, Naturwissenschaften, Medizin u. Technik erschienen:

Aberglaube, Der, in der Medizin und seine Gefahr für Gesundheit und Leben. Von Prof. Dr. D. v. Hansemann. 2. Aufl. (Bd. 83.)
Abstammungs- und Vererbungslehre, Experimentelle. Von Dr. H. Lehmann. Mit 26 Abb. (Bd. 379.)
Abstammungslehre und Darwinismus. Von Prof. Dr. R. Hesse. 4. Aufl. Mit 37 Fig. (Bd. 39.)
Agrikulturchemie. Von Dr. P. Krische. Mit 21 Abb. (Bd. 314.)
Algebra siehe Arithmetik.
Alkoholismus, Der. Von Dr. G. B. Gruber. Mit 7 Abb. (Bd. 103.)
Ameisen, Die. Von Dr. Fr. Knauer. Mit 61 Fig. (Bd. 94.)
Anatomie des Menschen, Die. Von Prof. Dr. K. v. Bardeleben. 6 Bde. 2. Aufl.
I. Teil: Zellen- und Gewebelehre. Entwicklungsgeschichte der Körper als Ganzes. Mit 70 Abb. (Bd. 418.)
II. Teil: Das Skelett. Mit 53 Abb. (Bd. 419.)
III. Teil: Das Muskel- und Gefäßsystem. Mit 68 Abb. (Bd. 420.)
IV. Teil: Die Eingeweide (Darm-, Atmungs-, Harn- und Geschlechtsorgane). Mit 39 Abb. (Bd. 421.)
V. Teil: Nervensystem und Sinnesorgane. Mit Abb. (Bd. 422.)
VI. Teil: Statik und Mechanik des menschlichen Körpers. Mit 20 Abb. (Bd. 423.)
Aquarium, Das. Von E. W. Schmidt. Mit 15 Fig. (Bd. 335.)
Arithmetik und Algebra zum Selbstunterricht. Von Prof. Dr. P. Crantz. 2 Bde.
I. Teil: Die Rechnungsarten. Gleichungen ersten Grades mit einer und mehreren Unbekannten. Gleichungen zweiten Grades. 2. Aufl. Mit 9 Fig. (Bd. 120.)
II. Teil: Gleichungen. Arithmetische und geometrische Reihen. Zinseszins- und Rentenrechnung. Komplexe Zahlen. Binomischer Lehrsatz. 3. Aufl. Mit 23 Fig. (Bd. 205.)
Arzneimittel und Genußmittel. Von Prof. Dr. O. Schmiedeberg. (Bd. 363.)
Arzt, Der. Seine Stellung und Aufgaben im Kulturleben der Gegenw. Ein Leitfaden der soz. Medizin. Von Dr. med. M. Fürst. (Bd. 265.)
Astronomie. Probleme der modernen Astr. Von Prof. Dr. S. Oppenheim. Mit 11 Fig. (Bd. 355.)
— Astronomie in ihrer Bedeutung für das praktische Leben. Von Prof. Dr. A. Marcuse. Mit 26 Abb. (Bd. 378.)
— siehe auch Weltall, Weltbild, Sonne, Mond, Planeten.
Atome. Moleküle — Atome — Weltäther. Von Prof. Dr. G. Mie. 3. Aufl. Mit 27 Fig. (Bd. 58.)
Auge des Menschen, Das, und seine Gesundheitspflege. Von Prof. Dr. G. Abelsdorff. Mit 15 Abb. (Bd. 149.)
Auge, Das, und die Brille. Von Dr. M. v. Rohr. Mit 84 Abb. und 1 Lichtdrucktafel. (Bd. 372.)
Automobil, Das. Eine Einführung in Bau und Betrieb des modernen Kraftwagens. Von Ingenieur K. Blau. 2. Aufl. Mit 86 Abb. u. 1 Titelbild. (Bd. 166.)

Bakterien, Die, im Kreislauf des Stoffes in der Natur und im Haushalt des Menschen. Von Prof. Dr. E. Gutzeit. Mit 13 Abb. (Bd. 233.)
— Die krankheiterregenden Bakterien. Von Privatdozent Dr. M. Loehlein. Mit 33 Abb. (Bd. 307.)
Bau und Tätigkeit des menschlichen Körpers. Von Prof. Dr. H. Sachs. 3. Aufl. Mit 37 Abb. (Bd. 32.)
Baukunde. Das Wohnhaus. Von Reg.-Baumeister a. D. G. Langen. 2 Bde. Mit Abb.
Bd. I: Sein technischer Aufbau. (Bd. 444.)
Bd. II: Seine Anlage und Ausgestaltung. (Bd. 445.)
— Eisenbetonbau, Der. Von Dipl.-Ing. E. Haimovici. 81 Abb. (Bd. 275.)
Baukunst siehe Abtlg. Kunst.
Befruchtungsvorgang, Der, sein Wesen und seine Bedeutung. Von Dr. E. Teichmann. 2. Aufl. Mit 7 Abb. und 4 Doppeltafeln. (Bd. 70.)
Beleuchtungsarten, Die, der Gegenwart. Von Dr. H. Lux. Mit Abb. (Bd. 108.)
Bierbrauerei. Von Dr. A. Bau. Mit 47 Abb. (Bd. 333.)
Biochemie. Einführung in die B. Von Prof. Dr. W. Löb. (Bd. 352.)
Biologie, Experimentelle. Von Dr. C. Thesing. Mit Abb. 2 Bde.
Bd. I: Experimentelle Zellforschung. (Bd. 336.)
Band II: Regeneration, Transplantation und verwandte Gebiete. (Bd. 337.)
Biologie siehe auch Abstammungslehre, Befruchtungsvorgang, Erscheinungen des Lebens, Lebewesen, Organismen, Mensch und Tier.
Blumen. Unsere Bl. und Pflanzen im Garten. Von Prof. Dr. U. Dammer. Mit 69 Abb. (Bd. 360.)
— Unsere Bl. und Pflanzen im Zimmer. Von Prof. Dr. U. Dammer. Mit 65 Abb. (Bd. 359.)
Blut. Herz, Blutgefäße und Blut und ihre Erkrankungen. Von Prof. Dr. H. Rosin. Mit 18 Abb. (Bd. 312.)
Botanik siehe Kolonialbotanik, Blumen, Kulturpflanzen.
Brauerei. Die Bierbrauerei. Von Dr. A. Bau. Mit 47 Abb. (Bd. 333.)
Brille. Das Auge und die Br. Von Dr. M. v. Rohr. Mit 84 Abb. und 1 Lichtdrucktafel. (Bd. 372.)
Buch. Wie ein Buch entsteht. Von Prof. A. W. Unger. 3. Aufl. Mit 7 Tafeln und 26 Abb. (Bd. 175.)
— siehe auch Abt. Kultur (Buchgewerbe, Schrift- u. Buchwesen).

Chemie. Einführung in die chemische Wissenschaft. Von Prof. Dr. W. Löb. Mit 16 Figuren. (Bd. 264.)
— Bilder aus der chemischen Technik. Von Dr. A. Müller. Mit 24 Abb. (Bd. 191.)
Chemie in Küche und Haus. Von weil. Prof. Dr. G. Abel. 2. Aufl. von Dr. J. Klein. Mit 1 Doppeltafel. (Bd. 76.)
Chemie und Technologie der Sprengstoffe. Von Prof. Dr. R. Biedermann. Mit 15 Fig. (Bd. 286.)
Chirurgie, Die, unserer Zeit. Von Prof. Dr. Feßler. Mit 52 Abb. (Bd. 339.)
Dampfkessel siehe Dampfmaschine I und Feuerungsanlagen.
Dampfmaschine, Die. 2 Bde. I: Wirkungsweise des Dampfes in Kessel und Maschine. Von Geh. Bergrat Prof. R. Vater. 3. Aufl. Mit 45 Abb. (Bd. 393.)
— II: Ihre Gestaltung und ihre Verwendung. Von Geh. Bergrat Prof. R. Vater. Mit 95 Abb. u. 1 Taf. (Bd. 394.)
Darwinismus. Abstammungslehre und D. Von Prof. Dr. R. Hesse. 4. Aufl. Mit 37 Fig. (Bd. 39.)
Differential- u. Integralrechnung. Von Dr. M. Lindow. (Bd. 387.)
Drähte und Kabel, ihre Anfertigung und Anwendung in der Elektrotechnik. Von Telegrapheninspektor H. Brick. Mit 43 Abb. (Bd. 285.)
Eisenbahnwesen, Das. Von Eisenbahnbau- und Betriebsinspektor a. D. E. Biedermann. 2. Aufl. M. zahlr. Abb. (Bd. 144.)
— siehe auch Klein- u. Straßenbahnen, Verkehrsentwicklung.
Eisenbetonbau. Von Dipl.-Ing. E. Haimovici. Mit 81 Abb. (Bd. 275.)
Eisenhüttenwesen. Von weil. Geh. Bergrat Prof. Dr. H. Wedding. 4. Aufl. von Bergreferendar F. W. Wedding. Mit 15 Fig. (Bd. 20.)
Eiszeit, Die, und der vorgeschichtliche Mensch. Von Prof. Dr. G. Steinmann. Mit 24 Abb. (Bd. 302.)
Elektrische Kraftübertragung. Von Ing. P. Köhn. Mit Abb. (Bd. 424.)
Elektrochemie. Von Prof. Dr. K. Arndt. Mit 38 Abb. (Bd. 234.)
Elektrotechnik. Grundlagen der E. Von Dr. A. Rotth. Mit 72 Abb. (Bd. 391.)
— siehe auch Drähte und Kabel, Telegraphie.
Energie. Die Lehre von der E. Von Dr. A. Stein. Mit 13 Fig. (Bd. 257.)
Ernährung und Volksnahrungsmittel. Von weil. Prof. Dr. J. Frentzel. 2. Aufl. Neu bearbeitet von Geh.-Rat Prof. Dr. N. Zuntz. Mit 7 Abb. und 2 Tafeln. (Bd. 19.)
Erscheinungen, Die, des Lebens. Von Prof. Dr. H. Miehe. Mit 40 Fig. (Bd. 130.)

Weitere Bände sind in Vorbereitung.

DIE KULTUR DER GEGENWART

IHRE ENTWICKLUNG UND IHRE ZIELE

HERAUSGEGEBEN VON PROF. PAUL HINNEBERG

Eine systematisch aufgebaute, geschichtlich begründete Gesamtdarstellung unserer heutigen Kultur, welche die Fundamentalergebnisse der einzelnen Kulturgebiete nach ihrer Bedeutung für die gesamte Kultur der Gegenwart und für deren Weiterentwicklung in großen Zügen zur Darstellung bringt. Das Werk vereinigt eine Zahl erster Namen aus Wissenschaft und Praxis und bietet Darstellungen der einzelnen Gebiete jeweils aus der Feder des dazu Berufensten in gemeinverständlicher, künstlerisch gewählter Sprache auf knappstem Raume. Jeder Band ist inhaltlich vollständig in sich abgeschlossen und einzeln käuflich.

*) Jeder Band kostet in Leinw. geb. M. 2.—, in Halbfr. geb. M. 4.— mehr.

TEIL I u. II: Die geisteswissenschaftlichen Kulturgebiete.

Die allgemeinen Grundlagen der Kultur der Gegenwart. Geh.*) M. 18.—. [2. Aufl. 1912. Teil I, Abt. 1.]

Inhalt: Das Wesen der Kultur: W. Lexis. — Das moderne Bildungswesen: Fr. Paulsen †. — Die wichtigsten Bildungsmittel. A. Schulen und Hochschulen. Das Volksschulwesen: G. Schöppa. Das höhere Knabenschulwesen: A. Matthias. Das höhere Mädchenschulwesen: H. Gaudig. Das Fach- und Fortbildungsschulwesen: G. Kerschensteiner. Die geisteswissenschaftliche Hochschulausbildung: Fr. Paulsen †. Die mathematische, naturwissenschaftliche Hochschulausbildung: W. v. Dyck. B. Museen. Kunst- und Kunstgewerbemuseen: L. Pallat. Naturwissenschaftliche Museen: K. Kraepelin. Technische Museen: W. v. Dyck. C. Ausstellungen. Kunst- u. Kunstgewerbeausstellungen: J. Lessing †. Naturwissenschaftl.-techn. Ausstellungen: O. N. Witt. D. Die Musik: G. Göhler. E. Das Theater: P. Schlenther. F. Das Zeitungswesen: K. Bücher. G. Das Buch: R. Pietschmann. H. Die Bibliotheken: F. Milkau. — Organisation der Wissenschaft: H. Diels.

Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion. Geh.*) M. 8.—. [2. Aufl. 1913. Teil I, Abt. 3, I.]

Inhalt: Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker: Edv. Lehmann. — Die ägyptische Religion: A. Erman. — Die asiatischen Religionen: Die babylonisch-assyrische Religion: C. Bezold. — Die indische Religion: H. Oldenberg. — Die iranische Religion: H. Oldenberg. — Die Religion des Islams: J. Goldziher. — Der Lamaismus: A. Grünwedel. — Die Religionen der Chinesen: J. J. M. de Groot. — Die Religionen der Japaner: a) Der Shintoismus: K. Florenz, b) Der Buddhismus: H. Haas. — Die orientalischen Religionen in ihrem Einfluß auf den Westen im Altertum: Fr. Cumont. — Altgermanische Religion: A. Heusler.

Geschichte der christl. Religion. M. 18.—*). [2. A. 1909. T. I, 4, I.]

Inhalt: Die israelitisch-jüdische Religion: J. Wellhausen. — Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum (325): A. Jülicher. — Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche: A. Harnack. — Griechisch-orthodoxes Christentum und Kirche in Mittelalter und Neuzeit: N. Bonwetsch. — Christentum und Kirche Westeuropas im Mittelalter: K. Müller. — Katholisches Christentum und Kirche in der Neuzeit: A. Ehrhard. — Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit: E. Troeltsch.

Systemat. christl. Religion. M. 6.60*). [2. A. 1909. Teil I, 4, II.]

Inhalt: Wesen der Religion u. der Religionswissenschaft: E. Troeltsch. — Christlich-katholische Dogmatik: J. Pohle. — Christlich-katholische Ethik: J. Mausbach. — Christlich-katholische praktische Theologie: C. Krieg. — Christlich-protestantische Dogmatik: W. Herrmann. — Christlich-protestantische Ethik: R. Seeberg. — Christlich-protestantische praktische Theologie: W. Faber. — Die Zukunftsaufgaben der Religion und der Religionswissenschaft: H. J. Holtzmann.

Allgemeine Geschichte der Philosophie. Geh.*) M. 14.—. [2. Auflage 1913. Teil I, Abt. 5.]

Inhalt. Einleitung. Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker: W. Wundt. I. Die indische Philosophie: H. Oldenberg. II. Die islamische und jüdische Philosophie: J. Goldziher. III. Die chinesische Philosophie: W. Grube. IV. Die japanische Philosophie: T. Jnouye. V. Die europäische Philosophie des Altertums: H. v. Arnim. VI. Die patristische Philosophie: Cl. Bäumker. VII. Die europäische Philosophie des Mittelalters: Cl. Bäumker. VIII. Die neuere Philosophie: W. Windelband.

Systemat. Philosophie. Geh.*) M. 10.—. [2. Aufl. 1908. T. I, 6.]
Inhalt. Allgemeines. Das Wesen der Philosophie: W. Dilthey. — Die einzelnen Teilgebiete. I. Logik und Erkenntnistheorie: A. Riehl. II. Metaphysik: W. Wundt. III. Naturphilosophie: W. Ostwald. IV. Psychologie: H. Ebbinghaus. V. Philosophie der Geschichte: R. Eucken. VI. Ethik: Fr. Paulsen. VII. Pädagogik: W. Münch. VIII. Ästhetik: Th. Lipps. — Die Zukunftsaufgaben der Philosophie: Fr. Paulsen.

Die oriental. Literaturen. Geh.*) M. 10.—. [1906. Teil I, Abt. 7.]
Inhalt. Die Anfänge der Literatur und die Literatur der primitiven Völker: E. Schmidt. — Die ägyptische Literatur: A. Erman. — Die babylonisch-assyrische Literatur: C. Bezold. — Die israelitische Literatur: H. Gunkel. — Die aramäische Literatur: Th. Nöldeke. — Die äthiop. Literatur: Th. Nöldeke. — Die arab. Literatur: M. J. de Goeje. — Die ind. Literatur: R. Pischel. — Die altpers. Literatur: K. Geldner. — Die mittelpers. Literatur: P. Horn. — Die neupers. Literatur: P. Horn. — Die türkische Literatur: P. Horn. — Die armenische Literatur: F. N. Finck. — Die georg. Literatur: F. N. Finck. — Die chines. Literatur: W. Grube. — Die japan. Literatur: K. Florenz.

Die griechische und lateinische Literatur und Sprache. Geh.*) M. 12.—. [3. Auflage. 1912. Teil I, Abt. 8.]
Inhalt: I. Die griechische Literatur und Sprache: Die griech. Literatur des Altertums: U. v. Wilamowitz-Moellendorff. — Die griech. Literatur des Mittelalters: K. Krumbacher. — Die griech. Sprache: J. Wackernagel. — II. Die lateinische Literatur und Sprache: Die römische Literatur des Altertums: Fr. Leo. — Die latein. Literatur im Übergang vom Altertum zum Mittelalter: E. Norden. — Die latein. Sprache: F. Skutsch.

Die osteuropäischen Literaturen u. die slawischen Sprachen. Geh.*) M. 10.—. [1908. Teil I, Abt. 9.]
Inhalt: Die slawischen Sprachen: V. v. Jagić. — Die slawischen Literaturen. I. Die russische Literatur: A. Wesselovsky. — II. Die poln. Literatur: A. Brückner. III. Die böhm. Literatur: J. Máchal. IV. Die südslaw. Literaturen: M. Murko. — Die neugriech. Literatur: A. Thumb. — Die finnisch-ugr. Literaturen. I. Die ungar. Literatur: F. Riedl. II. Die finn. Literatur: E. Setälä. III. Die estn. Literatur: G. Suits. — Die litauisch-lett. Literaturen. I. Die lit. Literatur: A. Bezzenberger. II. Die lett. Literatur: E. Wolter.

Die romanischen Literaturen und Sprachen. Mit Einschluß des Keltischen. Geh.*) M. 12.—. [1908. Teil I, Abt. 11, I.]
Inhalt: I. Die kelt. Literaturen. 1. Sprache u. Literatur im allgemeinen: H. Zimmer. 2. Die einzelnen kelt. Literaturen. a) Die ir.-gäl. Literatur: K. Meyer. b) Die schott.-gäl. u. die Manx-Literatur. c) Die kymr. (walis.) Literatur. d) Die korn. u. die breton. Literatur: L. Ch. Stern. II. Die roman. Literaturen: H. Morf. III. Die roman. Sprachen: W. Meyer-Lübke.

Allgemeine Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte. I. Hälfte. Geh.*) M. 10.—. [1911. Teil II, Abt. 2, I.]
Inhalt: Einleitung. Die Anfänge der Verfassung und der Verwaltung und die Verfassung und Verwaltung der primitiven Völker: A. Vierkandt. A. Die orientalische Verfassung und Verwaltung: 1. des orientalischen Altertums: L. Wenger, 2. des Islams: M. Hartmann, 3. Chinas: O. Franke, 4. Japans: K. Rathgen. — B. Die europäische Verfassung und Verwaltung (1. Hälfte): 1. des europäischen Altertums: L. Wenger, 2. der Germanen und des Deutschen Reiches bis zum Jahre 1806: A. Luschin v. Ebengreuth.

Staat u. Gesellschaft d. Griechen u. Römer. M. 8.—*). [1910. II, 4, I.]
Inhalt: I. Staat und Gesellschaft der Griechen: U. v. Wilamowitz-Moellendorff — II. Staat und Gesellschaft der Römer: B. Niese.

Staat u. Gesellschaft d. neueren Zeit. M. 9.—*). [1908. Teil II, 5, I.]
Inhalt: I. Reformationszeitalter. a) Staatensystem und Machtverschiebungen. b) Der moderne Staat und die Reformation. c) Die gesellschaftlichen Wandlungen und die neue Geisteskultur: F. v. Bezold. — II. Zeitalter der Gegenreformation: E. Gothein. — III. Zur Höhezeit des Absolutismus. a) Tendenzen, Erfolge und Niederlagen des Absolutismus. b) Zustände der Gesellschaft. c) Abwandlungen des europäischen Staatensystems: R. Koser.

Allgem. Rechtsgeschichte. [1913. Teil II, Abt. 7, I. Unt. d. Presse.]
Inhalt: Die Anfänge des Rechts: J. Kohler — Orientalisches Recht im Altertum: L. Wenger. — Europäisches Recht im Altertum: L. Wenger.

Systematische Rechtswissenschaft. Geh.*) ca. M. 14.—. [2. Auflage 1913. Unter der Presse. Teil II, Abt. 8.]

Inhalt: I. Wesen des Rechtes und der Rechtswissenschaft: R. Stammler. II. Die einzelnen Teilgebiete: A. Privatrecht. Bürgerliches Recht: R. Sohm. — Handels- und Wechselrecht: K. Gareis. — Internationales Privatrecht: L. v. Bar. B. Zivilprozeßrecht: L. v. Seuffert. C. Strafrecht u. Strafprozeßrecht: F. v. Liszt. D. Kirchenrecht: W. Kahl. E. Staatsrecht: P. Laband. F. Verwaltungsrecht. Justiz und Verwaltung: G. Anschütz. — Polizei- und Kulturpflege: E. Bernatzik. G. Völkerrecht: F. von Martitz. III. Die Zukunftsaufgaben des Rechtes und der Rechtswissenschaft: R. Stammler.

Allgemeine Volkswirtschaftslehre. Von W. Lexis. Geh.*) M. 7.—, [2. Auflage. 1913. Teil II, Abt. 10, I.]

TEIL III: Die mathematischen, naturwissenschaftlichen und medizinischen Kulturgebiete.

Die Mathematik im Altertum und im Mittelalter: H. G. Zeuthen. Geh. M. 3.—. [1912. Abt. I. Lfrg. 1.]

Chemie einschl. Kristallographie u. Mineralogie. Bandredakt.: E. v. Meyer u. F. Rinne. Mit Abb. Geh.*) M. 18.—. [1913. Abt. III., 2.]

Inhalt: Entwickelung der Chemie von Robert Boyle bis Lavoisier [1660—1793]: E. v. Meyer. — Die Entwicklung der Chemie im 19. Jahrhundert durch Begründung und Ausbau der Atomtheorie: E. v. Meyer. — Anorganische Chemie: C. Engler und L. Wöhler. — Organische Chemie: O. Wallach. — Physikalische Chemie: R. Luther und W. Nernst. — Photochemie: R. Luther. — Elektrochemie: M. Le Blanc. — Beziehungen der Chemie zur Physiologie: A. Kossel. — Beziehungen der Chemie zum Ackerbau: † O. Kellner und R. Immendorf. — Wechselwirkungen zwischen der chemischen Technik: O. Witt. — Kristallographie und Mineralogie: Fr. Rinne.

Zellen- u. Gewebelehre, Morphologie u. Entwicklungsgesch.
1. Botan. Teil. Mit Abb. Geh.*) M. 10.—. [1913. Abt. IV., Bd. 2, I.]
2. Zoolog. Teil. Mit Abb. Geh.*) M. 16.—. [1913. Abt. IV., Bd. 2, II.]

Inhalt des botanischen Teils (Bandred. E. Strasburger): Pflanzl. Zellen- und Gewebelehre: E. Strasburger. — Morphologie und Entwicklungsgeschichte der Pflanzen: W. Benecke. Inhalt des zoologischen Teils (Bandred. O. Hertwig): Die einzelligen Organismen: R. Hertwig. — Zellen und Gewebe des Tierkörpers: H. Poll. — Allgemeine und experimentelle Morphologie und Entwicklungslehre der Tiere: O. Hertwig. — Entwicklungsgeschichte und Morphologie der Wirbellosen: K. Heider. — Entwicklungsgeschichte der Wirbeltiere: F. Keibel. — Morphologie der Wirbeltiere: E. Gaupp.

Unter der Presse befinden sich:

Abt. I, Lfrg. 2: Die Beziehungen der Mathematik zur allgemeinen Kultur: A. Voß. — Mathematik und Philosophie: A. Voß. — Lfrg. 3: Die Verbreitung mathemat. Auffassungen und Kenntnisse: H. E. Timerding. Abt. III, 1: Physik. Bandred.: E. Warburg.

Bd. 3: Astronomie. Bandred.: J. Hartmann. Abt. IV, Bd. 4: Abstammungslehre, Systematik, Paläontologie, Biogeographie. Bandredakt.: R. v. Hertwig u. R. v. Wettstein. Abt. VII, Band 1: Naturphilosophie. Bandredakt.: C. Stumpf. Bearb. von E. Becher.

TEIL IV: Die technischen Kulturgebiete.

Technik d. Kriegswesens. Mit Abb. Geh.*) M. 24.—. [1913. Bd. 12.]

Inhalt (Bandredakt. M. Schwarte): Kriegsvorbereitung, Kriegsführung: M. Schwarte. — Waffentechnik, a) in ihren Beziehungen zur Chemie: O. Poppenberg; b) in ihren Beziehungen z. Metallurgie: W. Schwinning; c) in ihren Bezieh. z. Konstruktionslehre: W. Schwinning: — d) in ihren Beziehungen zur optischen Technik: O. von Eberhard; e) in ihren Beziehungen zur Physik und Mathematik: O. Becker. — Technik des Befestigungswesens: J. Schröter. — Kriegsschiffbau: O. Kretschmer. — Vorbereitung für den Seekrieg u. Seekriegsführung: M. Glatzel. — Einfluß d. Kriegswesens auf die Gesamtkultur: A. Kersting.

Probeheft mit Inhaltsübersicht des Gesamtwerkes, mit Probeabschnitten, Resümees, Inhaltsverzeichnissen und Besprechungen der Bände steht umsonst zur Verfügung bei B. G. TEUBNER, Leipzig, Poststraße 3.